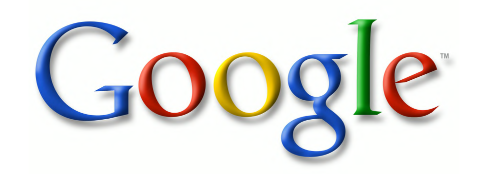
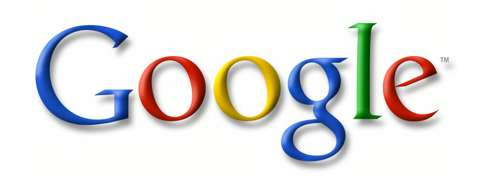
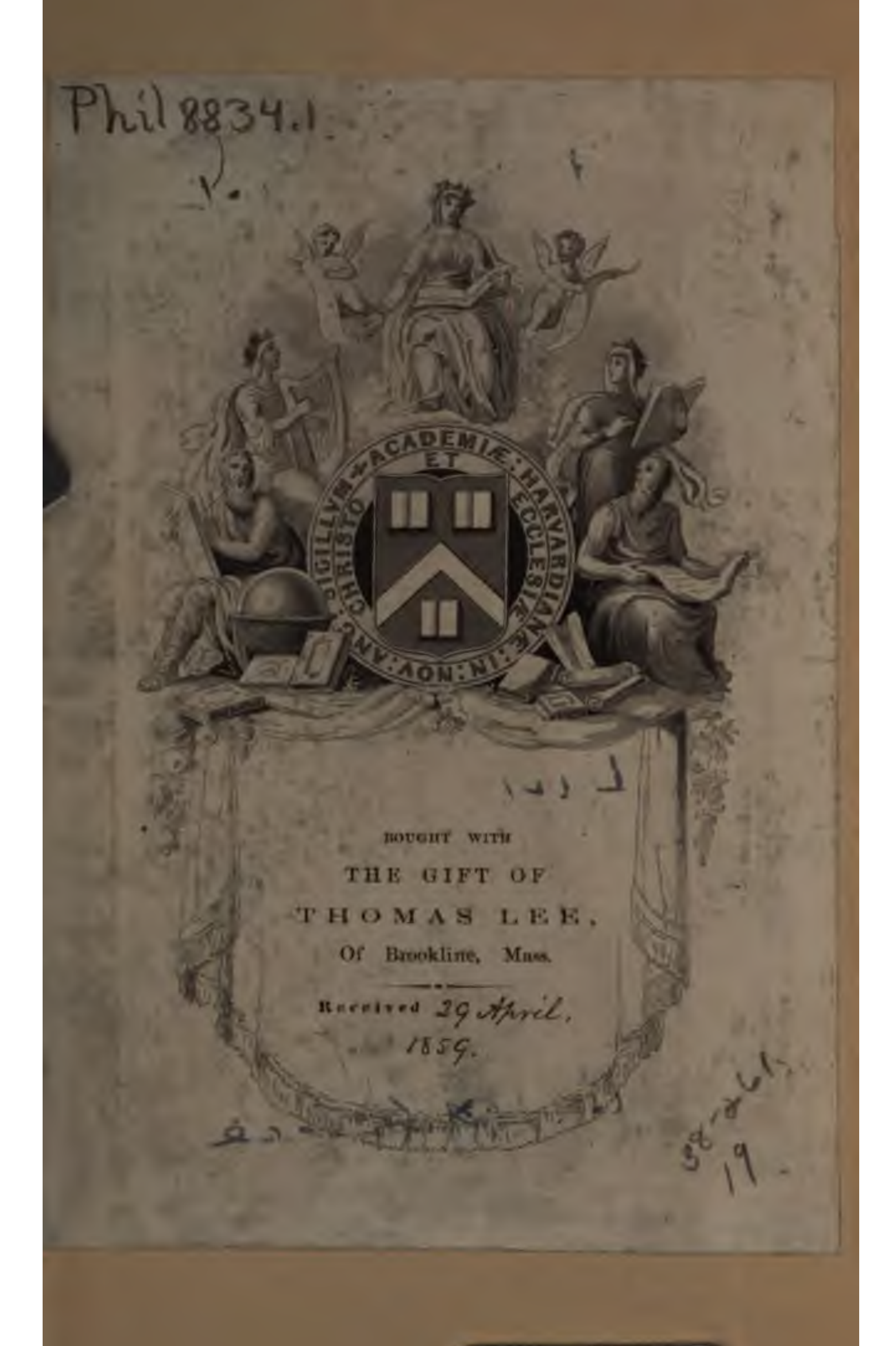



Google


SIGILLVM ACADEMIÆ HARVARDIANÆ IN NOV: ANG:
CHRISTO ET ECCLESIÆ

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

ET POLITIQUE.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

ET POLITIQUE,

DANS L'ANTIQUITÉ ET LES TEMPS MODERNES,

PAR

PAUL JANET,

Professeur de logique au lycée Louis-le-Grand.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES).

TOME SECOND.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

41, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS.

MDCCCLVIII

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

ET POLITIQUE,

DANS L'ANTIQUITÉ ET LES TEMPS MODERNES,

PAR

PAUL JANET,

Professeur de logique au lycée Louis-le-Grand.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES).

TOME SECOND.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

41, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS.

MDCCCLVIII

(1036) SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve BELIN.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

ET POLITIQUE.

LIVRE TROISIÈME.

DEUXIÈME SECTION.

CHAPITRE PREMIER.

PHILOSOPHIE MORALE AU XVIe SIÈCLE.

De la morale du XVIe siècle en général. — Trois grandes directions de l'esprit à cette époque : le protestantisme, l'école, la philosophie. Mélanchton, Suarez et Bacon. — De la morale dans le protestantisme. Luther : sa doctrine de la grâce. Mélanchton : caractère conciliateur de son *Epitome philosophiæ moralis*. — De la morale dans l'Ecole. Suarez : son traité *de Legibus*; sa théorie de la loi en général; sa théorie de la loi naturelle. — De la morale philosophique. Bacon : sa division de la morale ; science du modèle ; science de la culture de l'âme ; ses vues sur la morale théorique et sur la morale pratique. Doctrine de la jurisprudence universelle. Règles de l'interprétation des lois.

Le XVIe siècle est le vrai commencement des temps modernes : siècle de luttes et de discordes, mêlée confuse des sectes, des écoles et des partis, laboratoire ardent et tumultueux, où s'opèrent à la fois sans méthode

et sans ordre les transformations les plus contraires, le XVIe siècle, sans avoir rien amené à terme, a tout commencé, a tout entrepris, et il a nourri des débris de son génie impatient et démesuré les siècles suivants qui le méconnaissaient et le dédaignaient.

Le XVIIe siècle, en effet, du haut de sa fière et pleine majesté, semble ignorer presque complétement le XVIe, et se persuade qu'il est lui-même l'accomplissement des temps. Le XVIIIe, dans l'ardeur de ses luttes et dans l'orgueilleux enivrement de ses espérances, croit que tout commence avec lui, et enveloppe le XVIe siècle dans l'accusation de barbarie dont il flétrissait le moyen âge. C'est de nos jours seulement, que l'on est remonté jusqu'au XVIe siècle pour chercher l'origine des idées que le XVIIIe et la Révolution ont répandues dans l'Europe. C'est ainsi que ce siècle est devenu une sorte de champ de bataille, où se rencontrent les amis et les ennemis de la société moderne. C'est là qu'a commencé, selon les uns, la dégénération, selon les autres, la régénération de la société européenne : c'est là qu'est le berceau de nos libertés, ou de notre anarchie, selon le point de vue que l'on choisit. La foi divisée, l'opinion individuelle remplaçant l'autorité sacrée de la tradition, les particuliers discutant les gouvernements, et le peuple se mettant au-dessus de ses chefs naturels, par conséquent toute hiérarchie détruite, le respect anéanti, l'autorité humiliée, et enfin l'ordre social renversé, voilà les maux qu'a produits le XVIe siècle : ainsi parlent ses adversaires. Mais ses admirateurs le louent au contraire d'avoir ramené la religion à sa source, la conscience; d'avoir subordonné l'autorité à la raison, et soumis le préjugé à

l'examen; d'avoir osé discuter les titres des souveraine-tés établies, et d'avoir rappelé aux chefs des peuples qu'ils sont des magistrats et non des maîtres. Tel est le conflit que soulève encore le XVIe siècle à l'heure qu'il est; et ce n'est pas seulement, comme on le voit, une querelle d'érudits, mais un problème présent et ardent, qui met en éveil les passions les plus vives de notre temps.

Ce n'est pas toutefois dans la philosophie morale qu'il faut chercher la grandeur et l'originalité de ce siècle : c'est surtout dans la théologie et la politique. Sans doute, la théologie elle-même est loin d'être étrangère à la morale; et les divers aspects que peut présenter la science du salut doivent se refléter dans la science de la vie. Cependant on ne voit pas qu'au XVIe siècle les discussions théologiques aient beaucoup renouvelé les idées morales. La science du devoir en est restée à peu près au même point; et c'est seulement à la fin du siècle, et même au commencement du siècle suivant, que le chancelier Bacon commença cette judicieuse école de moralistes anglais ou écossais, qui se continuera sans interruption jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, et presque jusqu'à nos jours.

A la vérité, il y a eu de grands moralistes au XVIe siècle, c'est-à-dire de grands connaisseurs de la vie humaine et du cœur humain. Érasme, Rabelais, Montaigne surtout, abondent en observations ingénieuses et profondes, et leur lecture est indispensable à quiconque veut traiter de la science morale. Mais aucun de ces écrivains n'a eu la pensée d'élever une doctrine. Montaigne lui-même, celui d'entre eux qui peut passer pour le plus

philosophe, n'est pas même, quoi qu'il paraisse, un sceptique de parti pris. Il s'amuse à recueillir et à ressasser tous les arguments du scepticisme. Mais en réalité, sa vraie passion est de rapporter toutes les opinions humaines, quelles qu'elles soient, sans ordre et sans système, et de confesser naïvement toutes ses pensées. Ce serait mal comprendre la grâce et la souplesse de ce délicieux esprit que de vouloir le plier aux formules d'une doctrine précise. Quant à Rabelais, les grands éclairs de ce génie grotesque peuvent être sans doute « le mets des plus délicats ; » mais il n'y faut pas chercher autre chose que des éclairs, et les saillies d'un bon sens supérieur et hardi égaré ou caché dans les fantaisies obscènes d'une imagination aristophanesque. Érasme est aussi un philosophe pratique plein de sagesse et même d'audace : c'est presque un antique par le goût, la pureté, la belle latinité ; c'est un fin observateur des folies humaines, c'est un sage qui recueille avec amour et interprète avec profondeur les adages du genre humain ; mais enfin, si vous exceptez sa querelle avec Luther sur le libre arbitre, où il défendait la cause même de la philosophie, vous ne rencontrez guère dans Érasme de philosophie savante : c'est un philosophe à la manière de Plutarque ou de Lucien. Je suis loin de vouloir diminuer en rien la gloire et le prix de ces rares esprits, et nier la part qu'ils ont eue aux progrès de la raison humaine et de la civilisation. Mais dans cette histoire si étendue, nous ne pouvons nous arrêter qu'aux idées qui peuvent se résumer et se formuler ; et c'est dans ce sens qu'il est juste de dire que la philosophie morale a été peu cultivée, et n'a pas porté beaucoup de fruits au XVIe siècle.

Quant aux philosophes spéculatifs de ce temps, ils sont trop préoccupés de renouveler l'ordre des sciences philosophiques, pour s'intéresser beaucoup à la morale. Les Paracelse et les Van-Helmont, les Cardan et les Patrizzi, les Telesio, les Bruno, les Campanella, sont tous enflammés d'ardeur et d'amour pour les grandes hypothèses antiques sur l'origine des choses : mais aucun d'eux n'est revenu encore à l'axiome socratique : γνῶθι σεαυτόν. Ils rêvent, ils imaginent, ils inventent ou ils traduisent; surtout ils font la guerre à Aristote et à la scholastique. Mais la morale est la moindre de leurs passions; elle se perd au milieu de leurs systèmes, ou elle en est complétement absente. On ne peut compter comme un traité de morale, l'obscur et ennuyeux traité de Cardan, *de Prudentia civili* ou *de Sapientia*. On peut sans doute mentionner une éthique de Campanella. Mais cette partie de sa philosophie est ce qu'il y a de moins original, et n'offre pas le même intérêt que sa politique. N'oublions pas enfin le sceptique Charron, qui a mis en système les opinions flottantes de son maître Montaigne, et a renouvelé le pyrrhonisme, dans ce temps où toutes les philosophies de l'antiquité ont eu leur renaissance et leur résurrection.

Cependant, quelque peu de place qu'occupe la science morale dans la pensée du XVI[e] siècle, nous essaierons de donner une idée de ce qu'elle a pu être, en choisissant, pour la représenter, un nom illustre dans chacune des trois directions du mouvement intellectuel du siècle : le protestantisme, l'école, la philosophie nouvelle. Dans le protestantisme, le sage et ingénieux Mélanchton essaie de réconcilier son Église avec la philosophie si attaquée

et si méprisée par Luther. Dans l'école, le grand Suarez continue la tradition scholastique, et tient la balance égale entre les opinions diverses que le temps avait fait naître, mais toujours sous la respectable autorité, et sous l'égide de saint Thomas. Enfin, le chancelier Bacon, dans son ardeur de tout renouveler et de réformer toutes les sciences, rencontre la morale, et sans s'y livrer très-particulièrement, jette sur les défauts de cette science et sur ses besoins nouveaux, quelques-uns de ces éclairs de génie où il excelle; il entrevoit et prédit le renouvellement de la science du droit; et enfin, il se place au premier rang des moralistes pratiques par ses Essais de morale et de politique. Ces trois noms résumeront assez l'état de la science à cette époque.

Au XVIe siècle, tout part de la Réforme, tout y aboutit Les écrits qui semblent en être le plus indépendants en ressentent encore l'influence. Il y a plus : lorsque cette influence est à peine visible, et même tout à fait nulle, on ne peut s'empêcher de remarquer cette absence même d'influence, comme un fait digne d'attention; et c'est la réforme qui prête encore son intérêt aux idées que la réforme n'a pas entamées. C'est ainsi, par exemple, que les doctrines de l'école, qui n'offrent aucun intérêt au XVe siècle, parce qu'elles sont seules, redeviennent intéressantes au XVIe, parce qu'on les voit subsister, immobiles et intactes, au milieu de ce mouvement enflammé qui bouleverse l'Europe.

Rien de plus contraire à la vérité que de voir dans Luther, une sorte de philosophe, défenseur du libre examen, discutant la religion comme une œuvre humaine, jaloux de la rendre plus simple, plus claire,

moins révoltante pour la raison. Luther est avant tout un théologien. Son plus grand grief contre l'Église romaine, c'est d'avoir changé la religion en philosophie, d'avoir placé la foi, qui pour lui est tout le christianisme, au milieu des autres vertus comme ses égales (1) ; d'avoir substitué une religion formelle et littérale à la religion vive et intérieure des apôtres et de saint Paul. La religion, pour Luther comme pour Gerson, est une œuvre d'expériences intérieures, et non d'études logiques et de subtiles dissertations : « Pour moi, dit-il, agité par de misérables tentations, je puis espérer avoir recueilli quelques gouttes de foi, et j'en parlerai sinon avec plus d'élégance, du moins avec plus de solidité que ces disputeurs littéraux et subtils, qui en ont disserté jusqu'à présent, sans se comprendre eux-mêmes (2). » La théologie scholastique paraissait donc à Luther et à ses disciples une sorte de pharisaïsme. Il préférait de beaucoup la théologie mystique, mais la trouvait encore trop esclave de la scholastique. Les âmes pieuses de ce temps-là avaient soif de l'esprit que les docteurs avaient étouffé sous la lettre. Là fut le secret de la puissance de Luther, qui ne s'expliquera jamais suffisamment par de petites passions. Je ne veux point dire que j'approuve sa théologie, et au contraire je la crois très-fausse. Mais on ne peut nier qu'en réveillant l'esprit religieux, et l'ardeur de la foi, Luther n'ait grandement servi à renouveler le christianisme, je ne dis pas seulement dans le sein de la Réforme, mais dans l'Église orthodoxe elle-même, régénérée par la lutte.

(1) Luther, De libert. Christ. Inter virtutes, seu socias, numerant.
(2) Ibid. Litterales disputatores.

En elle-même, la théologie morale de Luther était bien plus contraire à la philosophie que la théologie scholastique. Car elle n'est au fond que la négation de la morale naturelle. Elle repose sur deux principes : 1° que la volonté de l'homme n'est point libre, mais esclave ; 2° que toutes les actions morales, qui ne dérivent pas de la volonté de l'homme, sont des péchés (1). Or ces deux principes sont le renversement de toute philosophie morale. Si la volonté est naturellement esclave, il n'y a pas pour elle de loi naturelle ; si toutes les actions naturelles sont des péchés, il n'y a point de vertu. Il est vrai que Luther, après avoir proclamé l'esclavage de la volonté, la relève de ce joug par la grâce et par la foi, et qu'il déclare que le chrétien est la plus libre des créatures de Dieu (2). Mais cette liberté surnaturelle, obtenue par l'action divine de Dieu sur l'âme, ne peut pas être l'objet de l'examen et de la démonstration philosophique, et ce couronnement de la doctrine confirme ce que nous avons dit : c'est que dans la doctrine de Luther, la morale se confond absolument avec la théologie.

La conséquence évidente de ces principes eût été le sacrifice absolu de la philosophie. Heureusement ces idées étroites et absolues furent tempérées par celui qui, après Luther, devint le chef de l'Eglise, et dont l'esprit distingué et le caractère conciliant ont mérité les sympathiques éloges de Bossuet, le savant et judicieux Mélanchton. Cet excellent esprit sentit bien que ce serait perdre la cause de la Réforme que de la sépa-

(1) Luth. Oper. lat. I, p. 55-56.
(2) De libert. christiana.

rer tout à fait de la philosophie, ou de la compromettre par une alliance inconsidérée avec ces philosophies nouvelles et téméraires, qui de toutes parts aspiraient à prendre la place du péripatétisme. « Mépriser l'utilité de la science serait une barbarie, dit-il, et le dédain des connaissances libérales est une injure envers Dieu, qui a donné au genre humain le doux ornement des arts (1). » Il voulut donc réconcilier la foi avec la philosophie des écoles, et il entreprit à sa manière le même travail que saint Thomas, et toute la philosophie du moyen âge, l'union d'Aristote et de l'Evangile.

Cependant Mélanchton, en reprenant l'œuvre de saint Thomas, ne l'accomplit pas tout à fait de la même manière. Au lieu de chercher à réunir dans une même pensée les idées d'Aristote et les idées chrétiennes, il cherche plutôt à marquer la limite des unes et des autres, et l'objet de son traité de morale est surtout de montrer jusqu'où la philosophie peut atteindre, et ce que l'Evangile y ajoute.

Mélanchton définit la philosophie morale « la science qui explique, autant qu'il est possible à la raison, la loi naturelle par la méthode des écoles, qui donne les définitions des vertus, et aux hommes des préceptes pour la discipline de leur vie, préceptes tout à fait conformes à ceux du Décalogue, au moins pour ce qui regarde les œuvres extérieures. » Ainsi Mélanchton admet une philosophie fondée sur la raison, capable d'expliquer

(1) *Epitome philos. moralis* : « Omnis honestarum artium contemptus contumelia est adversus Deum. »

les principes de la morale, et de s'élever jusqu'à la connaissance et la démonstration de la loi, et même jusqu'à la source de la loi, puisqu'elle a mission de nous faire connaître que Dieu est, et quel il est (1). Cette philosophie n'est pas l'Evangile ; mais elle sert à l'intelligence de l'Evangile et de la religion : elle lui prête ses définitions, et en montrant à l'homme d'une part ses obligations, et de l'autre son impuissance, elle lui fait sentir la nécessité d'un secours supérieur.

Si la philosophie morale est l'explication de la loi naturelle, il y a donc une loi naturelle (2). Cette loi réside en Dieu même. C'est une règle éternelle et immuable, qui sépare le juste de l'injuste, oblige toutes les créatures raisonnables à se rendre semblables à Dieu, et condamne celles qui s'éloignent de lui. Voilà la loi que la raison nous révèle : c'est la même que Dieu a révélée plus expressément dans le Décalogue. Ainsi la raison toute seule peut réussir à découvrir le principe qui doit régler les actions des hommes. Mais ce qu'elle ne donne pas, c'est la force d'observer cette loi obligatoire, et encore moins le remède à ceux qui ont failli. C'est ainsi que l'Evangile s'ajoute à la philosophie : l'Evangile est la prédication de la pénitence, et la promesse de la rémission, à cause du fils de Dieu (3). La loi prescrit, et l'Évangile pardonne : la philosophie condamne, et l'Évangile réconcilie. Le nœud de cette récon-

(1) Ibid. Ut sciamus quod sit Deus, et qualis sit.

(2) Ibid. Lex moralis est æterna et immutabilis sapientia et regula justitiæ in Deo discernens recta et non recta.

(3) Ibid. Evangelium vero est prædicatio pœnitentiæ arguen. peccata, et promissio remissionis propter filium Dei.

ciliation, c'est le fils de Dieu : il est le remède, et la voie. C'est lui qui donne la grâce à la faiblesse qui demande, et à la faiblesse qui se repent.

Cependant n'y a-t-il aucune justice en dehors de la grâce? La volonté est-elle tout entière esclave? Toutes les œuvres sans la foi sont-elles radicalement mauvaises? L'homme est-il, selon l'expression de Luther, un arbre corrompu, qui ne peut porter que de mauvais fruits? Mélanchton admet en partie ces conséquences, mais avec beaucoup de circonspection, et en accordant autant que possible à la morale naturelle.

Il y a, selon lui, une certaine justice de la chair, qui consiste dans l'accomplissement des œuvres extérieures : c'est ce qu'il appelle aussi *la discipline*, c'est-à-dire le gouvernement de la faculté locomotive. Or, ce gouvernement appartient à l'âme : elle en a la responsabilité (1). Elle doit donc avoir une certaine liberté de choix, pour préférer l'honnête au honteux. Il ne faut point dépouiller l'âme de cette croyance : le zèle languit, quand le gouvernement des mœurs est considéré comme impossible (2) : principe excellent, qui ruinait par la base la doctrine de Luther. Mais Mélanchton distingue entre le gouvernement extérieur et le gouvernement intérieur : le premier qui s'applique au corps, et s'exerce par la contrainte, est du domaine du libre arbitre : le second s'applique à l'âme même, c'est-à-dire à la puissance de désirer, et n'agit que par la persuasion

(1) Ibid. Disciplina est assuefactio, quæ est in potestate humanæ voluntatis et est gubernatio locomotiva, sed externorum membrorum, ne ruant in scelera contra conscientiam.

(2) Ibid. Languescit studium, cum existimatur impossibilis morum gubernatio.

et par la douceur : là est la source de la vraie vertu et de la vraie justice, qui ne s'obtient que par la grâce, et l'intercession du Saint-Esprit : mais ici, Mélanchton fait une concession nouvelle, car il déclare que pour obtenir l'accomplissement de la promesse, c'est-à-dire la rémission des péchés par le repentir et par la grâce, il faut de notre part un certain assentiment (1) : restriction toute particulière à Mélanchton dans le protestantisme, et qui l'a fait quelquefois considérer comme hérétique au sein même de son église.

L'*Epitome philosophiæ moralis* de Mélanchton mérite d'être cité et consulté avec intérêt, beaucoup moins pour son originalité propre, que comme une tentative curieuse de réconciliation entre la philosophie et la théologie, dans un temps et dans une Eglise fort peu disposés aux transactions. On y peut remarquer aussi le soin habile avec lequel Mélanchton a essayé de sauver la doctrine d'Aristote battue en brèche de toutes parts, et d'en renouveler, sans l'abandonner tout à fait, la méthode. C'est un fait bien remarquable, que la révolution religieuse qui sépara l'Europe en deux, n'ait pas renversé l'empire d'Aristote, et que Genève comme Rome, l'Université de Wittemberg comme la Sorbonne, si divisées sur les dogmes se soient entendues pour défendre l'infaillibilité du *philosophe*. La raison en est, que la dernière chose qui change dans les révolutions, c'est l'enseignement : car il est encore plus facile de créer des gouvernements et des dogmes que des méthodes didactiques.

(1) Ibid. Concurrant igitur in nobis diligentia et fides. Est aliquis conatus voluntatis.

Tandis que le judicieux Mélanchton essayait d'accommoder à sa manière les principes d'Aristote au christianisme réformé, que devenait l'ancienne scholastique, la philosophie des universités catholiques, la grande et respectable philosophie de saint Thomas d'Aquin? Cette philosophie avait eu elle-même à souffrir d'assez grandes révolutions intérieures. Les Duns Scott, les Gerson, les Ockam avaient introduit un bon nombre d'opinions nouvelles, et ébranlé l'équilibre majestueux de la philosophie Thomiste. Cependant saint Thomas d'Aquin restait la plus grande autorité des écoles; il était le centre commun autour duquel venaient se grouper, se coordonner, se corriger les unes par les autres les opinions divergentes des scholastiques moins autorisés. Il se forma ainsi une sorte d'éclectisme, qui résumait tous les travaux du moyen âge, et continuait la tradition sacrée, sans rien emprunter à l'inspiration révolutionnaire du XVI[e] siècle.

L'écrivain de ce temps qui représente le mieux ce travail conservateur et conciliateur, et dans lequel on peut le mieux étudier le mouvement intérieur de la scholastique depuis le XIII[e] siècle, le plus grand nom de l'École dans la théologie, la philosophie, le droit naturel et politique, est le jésuite Suarez. Sa méthode, ses autorités, ses opinions, tout nous prouve qu'il s'est attaché à suivre la tradition beaucoup plus qu'à innover, et qu'il a plus vécu dans les livres du passé, que dans les écrivains de son temps. On ne voit en lui aucune trace de ce renouvellement d'esprit et de méthode qui caractérise les écrivains de son siècle. Le syllogisme et l'autorité sont toujours ses arguments décisifs. Seule-

ment, l'autorité d'Aristote n'est plus qu'au second plan : les scholastiques l'ont remplacé ; et même, ce qui est un signe des temps, Platon est invoqué plusieurs fois. Enfin Suarez est incontestablement l'écrivain le plus considérable de l'ordre des Jésuites. Ses principes sont élevés et profonds. Il ne paraît pas se servir de la science comme d'un instrument de domination. C'est un homme d'école et non de parti ; il représente la grande tradition du moyen âge. Il en a la droiture, la sincérité, la passion logique ; c'est le digne élève de saint Thomas d'Aquin : c'est le dernier des scholastiques.

Le plus remarquable ouvrage de Suarez par la science, par la multitude des questions traitées, par la finesse des solutions, quoique assez peu original par la pensée et par la méthode, est son traité *de Legibus* (1), calqué sur le *de Legibus* de saint Thomas, dont il reproduit en grande partie les doctrines, sauf les modifications de détail que le temps a pu apporter. C'est un traité du droit naturel selon les principes de la philosophie du moyen âge. Dans toutes les Sommes scholastiques, il y a un traité *de Justitia et jure*, ou un traité *de Legibus*. Suarez a détaché ce traité et en a fait un livre considérable, où toutes les opinions des docteurs sont rapportées, résumées, comparées et fondues ensemble ; de telle sorte que celui qui a lu le *de Legibus* de Suarez, connaît à fond toute la morale, tout le droit naturel, et même toute la politique du moyen âge.

(1) Tractatus de legibus ac de Deo legislatore. Lugd. 1619. Le privilége porte la date de 1613. Le livre est donc du commencement du XVIIe siècle. Nous avons cru cependant devoir le faire rentrer dans le XVIe siècle, l'auteur étant évidemment un homme de cette époque.

On ne peut analyser un pareil ouvrage; mais il suffit pour en faire saisir l'esprit et le caractère, d'indiquer quelques-uns des principes, et les plus importantes solutions. Nous n'en détacherons ici que la partie morale; nous retrouverons plus tard le même ouvrage dans l'histoire des idées politiques.

Interrogeons-le sur deux questions : la nature de la loi en général, et de la loi naturelle en particulier. C'est le principe même de la morale.

La loi ne peut appartenir qu'à la nature intellectuelle, c'est-à-dire, douée d'entendement et de volonté; car les créatures sans raison ne peuvent être dites avoir une loi, qu'en tant que l'intelligence supérieure préside à leur destinée. En second lieu, la loi consiste dans un certain acte : elle n'est pas seulement une habitude, une disposition de l'esprit, mais un acte; car commander, ordonner un être vers sa fin, ce sont des actes; et tel est l'office de la loi (1).

Avant de rechercher quelle est l'essence de l'acte qui constitue la loi, il faut savoir quels sont les actes qui concourent à la confection de la loi. La loi peut être considérée à trois points de vue : soit dans l'esprit du législateur, soit dans l'esprit du sujet de la loi, soit enfin dans son expression extérieure (2). Sur ces deux derniers modes nulle difficulté. La loi exprimée consiste exclusivement dans un signe matériel, un son ou un écrit qui manifeste la pensée du législateur. Dans le second sens, c'est-à-dire dans son rapport avec les sujets,

(1) L. I, c. IV, 2, ch. 3.
(2) Ib. ib. 4.

la loi n'exige qu'un acte de l'entendement et non de la volonté, car la volonté du sujet est bien nécessaire à son exécution, mais non à son existence. Il n'a pas autre chose à faire qu'à reconnaître la loi, et c'est l'acte du jugement.

Mais c'est surtout dans l'esprit du législateur qu'il faut considérer la loi, et décomposer la série des actes nécessaires à son établissement (1). Et d'abord, comme la loi est un *moyen* de faire le bien des sujets, il faut dans le législateur l'*intention* du bien commun ; en second lieu, une *délibération* sur la loi, l'examen de sa justice, de ses avantages, etc. Tels sont les actes *éloignés* qui concourent à la confection de la loi. Voici maintenant les actes *prochains* : 1° un *jugement* par lequel le législateur décide que telle loi est bonne et utile, et qu'il faut qu'elle soit observée ; 2° un acte de la volonté par lequel le législateur choisit cette loi, et veut qu'elle soit exécutée. Outre ces deux actes, quelques auteurs en supposent un troisième qu'ils appellent l'*intimation* ou l'ordre, qui consiste à dire : *Fais ceci ou fais cela.* Mais il n'y a pas là un troisième acte. Il faut sans doute que le législateur fasse connaître la loi aux sujets : c'est la *promulgation*. Mais la promulgation n'est pas un acte constitutif de la loi. La loi est complète sans elle, la volonté du législateur a autorité par elle-même pour donner force de loi. La promulgation n'est que la signification de cette volonté.

Si tels sont les actes qui entrent dans la confection de la loi, examinons maintenant avec les auteurs si l'es-

(1) Ib. ib. 6, 7, usq. ad fin.

sence de la loi est dans la volonté ou dans l'intelligence (1).

L'opinion qui place l'essence de la loi dans l'intelligence est l'opinion de saint Thomas, de Vincent de Beauvais et de tous les thomistes, Cajetan, Soto, etc. Voici les raisons de cette première opinion (2) : 1° Il est de l'essence de la loi d'ordonner (*ordinare*) certaines choses vers une certaine fin. Mais l'ordonnance (*ordinatio*) est un acte de l'intelligence ; car elle suppose le raisonnement et l'intention, qui sont des actes de l'intelligence. 2° Il est de l'essence de la loi d'éclairer et d'instruire. Or, ce sont là encore des actes intellectuels. 3° La loi est une règle : or la volonté n'est pas une règle, car elle-même a besoin d'une règle qu'elle ne trouve que dans la raison. 4° Enfin, on ne saurait dire dans quel acte de la volonté consiste la loi.

Ici les auteurs se partagent sur la nature de cet acte intellectuel qui constitue la loi (3). Les uns le placent dans l'acte antécédent de la volonté ou le *jugement*, les autres dans l'acte subséquent ou le *commandement*. Mais, d'une part, le jugement n'a que la vertu d'éclairer et n'a pas celle d'obliger ou de déterminer à l'action. Quant au *commandement*, il n'est que la manifestation de la loi ; il ne peut en être le fondement.

La seconde opinion place l'essence de la loi dans la volonté du législateur (4). C'était l'opinion de Scott et d'Ockam, et en général de tous les scotistes. Voici les raisons de cette nouvelle opinion. Parmi les proprié-

(1) Ib. c. v.
(2) Ib. ib. 3, 4, 5.
(3) Ib. 6.
(4) Ib. ib. 7, 11, 12, 13.

tés de la loi, il en est qui s'expliquent mieux par la volonté que par l'entendement, et d'autres qui ne peuvent s'expliquer que par la volonté. En effet, on dit que la loi est une règle et une mesure. Or c'est la volonté divine qui est la première règle et la première mesure des actions humaines. Car nous ne devons vouloir que ce que Dieu veut. En second lieu, la loi est *illuminative et directive*. Mais il faut distinguer la loi dans le sujet et la loi dans le législateur. Nul doute que dans le sujet elle ne soit un acte de l'entendement, car c'est l'entendement qui nous révèle la volonté du législateur. Mais dans le législateur, la loi n'est que l'acte de la volonté. Enfin, la troisième volonté de la loi, c'est d'ordonner (*ordinare*) les moyens vers la fin. Or, c'est la volonté qui choisit les moyens et qui décide qu'ils doivent être choisis.

Mais outre ces caractères qui peuvent se rapporter à la volonté aussi bien qu'à l'entendement, il en est d'autres qui ne peuvent se rapporter qu'à la volonté (1). Le premier, c'est de mouvoir et de déterminer le sujet à une certaine action (*movere et applicare*) : or, le principe du mouvement dans l'homme, c'est la volonté. Le second, c'est la force d'obliger ; or, la force d'obliger ne peut dériver de l'entendement. L'entendement ne fait que manifester la nécessité qui est dans l'objet, mais ne détermine pas une telle nécessité : c'est la volonté qui seule peut conférer à l'objet la nécessité qu'il n'a pas de lui-même. En troisième lieu, porter la loi est un acte de juridiction qui ne peut appartenir qu'à la volonté.

(1) Ib. ib. 15.

Enfin, cette seconde opinion rétorque contre la première l'argument dont elle se servait (1). On demandait quel est l'acte de la volonté qui constitue la loi ? Il est bien plus difficile encore de dire quel est l'acte d'intelligence : car, si c'est l'acte antécédent, il n'a pas force de loi ; si c'est l'acte subséquent, il n'est qu'un signe de la volonté, et il n'est rien par lui-même de constitutif.

Entre ces deux opinions, Suarez adopte une opinion moyenne et conciliante (2). La loi, dit-il, se compose à la fois de l'acte des deux puissances. La loi suppose, en effet, deux choses : la direction et l'impulsion ; d'une part, un jugement droit sur l'action à faire ; de l'autre, une volonté efficace pour déterminer à l'action. Ainsi, en tant que la loi a la force d'obliger, elle se rapporte à la volonté ; et en tant qu'elle a la force de diriger, c'est-à-dire de montrer le bien, elle se rapporte à l'entendement.

Telle est l'essence de la loi en général ; mais comme il y a diverses lois, la loi éternelle, la loi naturelle et la loi positive, nous parlerons surtout de la loi naturelle, dont l'explication présente d'assez curieuses difficultés (3).

Qu'est-ce que la loi naturelle ? Selon l'opinion fort remarquable du théologien Vasquez, qui, selon Suarez, est le seul de son opinion, le fondement de la loi naturelle et de l'honnêteté des actions, est la nature rationnelle elle-même, en tant que telle (4). Les actes qui

(1) Ib. ib. 16.
(2) Ib. ib. 20, 21, 22.
(3) L. II, c. v et vi.
(4) Ibid. 1, 2, 3, 4.

conviennent à cette nature sont bons, ceux qui lui répugnent sont mauvais. Il y a, en effet, des actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes (*intrinsecùs*), abstraction faite de toute volonté, de toute défense extérieure. En un mot, les actes moraux ont leurs essences immuables, comme les actes physiques. Ainsi l'honnêteté ou la méchanceté ne consiste pas dans le rapport des actions avec le jugement de la raison, mais avec la nature de l'être raisonnable. Ce n'est pas parce qu'on la juge mauvaise qu'elle est telle, mais c'est parce qu'elle est telle qu'on la juge mauvaise. Ce n'est donc pas le jugement que nous portons qui est la mesure du bien et du mal, et par conséquent la loi. Cette loi est dans la nature même de l'action qui est en soi bonne ou mauvaise. Enfin, si nous voulons assigner une loi ou une mesure aux mouvements qui conviennent ou ne conviennent pas aux objets de la nature, nous n'en trouvons d'autre que la nature même de ces objets; il en est de même pour les êtres raisonnables.

Suarez approuve dans cette opinion le principe de l'honnêteté intrinsèque des actions : néanmoins, il condamne la doctrine en elle-même (1). D'abord, dit-il, elle est contraire à celle de tous les théologiens. En second lieu, la nature rationnelle, considérée précisément à ce point de vue, n'a aucun des effets de la loi : elle ne prescrit rien, elle n'éclaire pas, ne dirige pas, n'apprend pas à discerner le bien du mal. En troisième lieu, on ne peut pas dire que ce qui est le fondement de l'honnêteté en soit la loi. Par exemple, le fondement de l'aumône, c'est le besoin du pauvre et les fa-

(1) Ib. ib. 5, 6, 7, 8.

cultés du riche; et personne ne dira que la misère du pauvre soit la loi de l'aumône.

Mais on peut combattre encore cette thèse par ses conséquences; car il s'ensuivrait que Dieu lui-même aurait sa loi naturelle qui l'obligerait comme elle oblige les hommes. En effet, la nature de Dieu répugne au mensonge, et elle est la règle de l'honnêteté; la nature de Dieu est donc la loi relativement à Dieu, comme la nature de l'homme est la loi par rapport à l'homme. En second lieu, il s'ensuivrait que la loi n'est pas divine et ne vient pas de Dieu. En effet, suivant cette thèse, les préceptes de la loi ne tirent pas de Dieu leur caractère d'honnêteté. Si le mensonge répugne à la nature raisonnable, cela ne dépend pas de la volonté divine; et, logiquement, cela même est antérieur au jugement de Dieu; car Dieu ne voit le mensonge mauvais que parce qu'il est tel.

A cette opinion de Vasquez, qu'il combat d'une manière si vive, Suarez en oppose une autre qui n'en est pas, quoi qu'il dise, très-différente (1). On peut distinguer, dit-il, dans la nature raisonnable deux choses : 1° la nature elle-même qui est le fondement de la convenance ou de la disconvenance des actes humains par rapport à elle; 2° cette lumière de raison par laquelle elle discerne les actions qui conviennent et celles qui ne conviennent pas. Dans le premier sens, la nature raisonnable est le fondement de l'honnêteté des actes; dans le second, elle en est la loi. C'est là, dit Suarez, l'opinion de tous les théologiens.

Cette opinion est aussi celle de Suarez : La loi naturelle,

(1) Ib. 9, sqq.

dit-il, consiste dans un jugement actuel de l'esprit. En effet, elle peut être considérée, soit dans l'esprit du législateur, soit dans les sujets. Or, dans le législateur qui est Dieu, la loi naturelle n'est autre chose que la loi éternelle. Dans les sujets, elle est la lumière même qui porte en quelque sorte cette loi dans nos âmes. La loi naturelle se distingue de la conscience; car la loi est une règle en général; la conscience est un *dictamen* pratique; c'est l'application de la loi à des cas particuliers. La conscience a un domaine plus étendu que la loi naturelle; car elle n'applique pas seulement la loi naturelle, mais encore la loi divine et humaine. La conscience peut se tromper (*erronea*), la loi ne le peut pas. Enfin, la loi ne juge que les actions à venir, et la conscience juge les actions passées.

Suarez soulève encore d'autres difficultés au sujet de la loi naturelle. La loi naturelle, se demande-t-il, est-elle une loi *préceptive* (1)? Pour comprendre cette question, il faut savoir que les scholastiques distinguaient deux sortes de lois : la loi indicative et la loi préceptive. La loi indicative est celle qui se contente de montrer ce qui est bien, ce qui est mal, ce qu'il faut faire et éviter. La loi préceptive est celle qui ordonne de faire ou de ne pas faire certaines choses.

Or, selon certains auteurs (Gabriel Biel, Almain), scholastiques de la dernière époque, la loi naturelle n'est une loi qu'au premier sens, et non au second (2) : c'est une loi indicative et non préceptive, elle montre ce qui est bien ou mal en soi, indépendamment de toute volonté.

(1) L. II, c. vi, 1.
(2) Ib. ib. 3.

Elle n'est donc pas divine, à proprement parler; car, quoiqu'elle vienne de Dieu, considéré comme cause de toutes choses, et comme cause des essences, elle ne vient pas de Dieu considéré comme législateur. Quelques-uns sont allés jusqu'à dire que, lors même que Dieu n'existerait pas, ou serait privé de raison, ou ne porterait aucun jugement sur la nature des choses, il serait toujours mal de mentir, et que si la raison de l'homme la lui montrait, il aurait la même loi qu'il a aujourd'hui. La loi naturelle n'est donc pas une vraie loi préceptive, puisqu'elle ne repose sur aucun ordre.

A l'opposé de cette opinion, se trouve l'opinion extrême d'Ockam et de son école. Selon Ockam, la loi naturelle repose uniquement sur la volonté de Dieu (1). Il n'y a point d'acte qui ne soit mauvais s'il est défendu par Dieu, et qui ne devienne bon, si Dieu le permet. La loi naturelle ne consiste donc que dans les préceptes divins, préceptes que Dieu lui-même peut détruire et changer. Gerson semble incliner vers cette opinion, et Pierre d'Ailly l'approuve tout à fait lorsqu'il dit que la volonté divine est la première loi, et que Dieu eût pu créer les hommes sans aucune loi. Enfin, ce n'est pas parce qu'une chose est bonne ou mauvaise que Dieu l'ordonne ou la défend, mais c'est parce qu'il l'ordonne ou la défend qu'elle est bonne ou mauvaise. Cette seconde opinion ne date pas du moyen âge : nous l'avons déjà rencontrée dans l'antiquité, et c'est elle que Socrate combat dans l'Eutyphron (2).

Suarez, selon sa méthode ordinaire, adopte entre ces

(1) Ib. ib. 4.
(2) Voy. t. I, l. I, c. II, p. 48, 49.

deux opinions extrêmes une opinion moyenne, qui est, dit-il, celle de saint Thomas et de la plupart des théologiens (1). La loi naturelle est à la fois une loi indicative et une loi préceptive : car elle indique ce qui est bien et ce qui est mal ; et en même temps elle contient le précepte et la défense. Et d'abord, la loi naturelle est une vraie loi, et on ne peut appeler loi la simple connaissance. Ainsi, quoique le jugement doive précéder l'ordre ou la défense, le jugement par lui-même n'emporte aucun ordre, ni aucune défense ; il est donc insuffisant pour constituer la loi. En outre, s'il fallait entendre la loi dans le sens de la première opinion, Dieu lui-même serait soumis à la loi naturelle, puisque sa nature lui montre, comme à nous, l'honnêteté et la justice intrinsèque des actions. Enfin, le jugement purement *indicatif* n'est pas l'acte d'un supérieur : il peut être l'acte d'un égal, ou d'un inférieur : il n'a donc pas la force d'obliger ; mais il suppose lui-même l'obligation : il nous montre qu'elle existe, il ne la fonde pas.

Mais, d'un autre côté, la volonté de Dieu, l'ordre ou la défense n'est pas le seul principe de la bonté ou de la méchanceté des actions (2). La volonté de Dieu suppose déjà un bien et un mal en soi, auquel elle n'ajoute que l'obligation. L'effet ne peut pas être la raison de sa cause. Or, la défense suppose qu'une chose est mauvaise par elle-même ; elle ne peut donc en être que l'effet. C'est l'opinion de saint Augustin, de saint Thomas, de Cajetan, de Soto, des plus grands scholastiques. En conséquence, la loi naturelle est une vraie loi, et une loi di-

(1) Ib. ib. 5.
(2) Ib. ib. 11.

vine, dont Dieu est l'auteur et le législateur : car elle repose à la fois sur la nature des choses, et sur la volonté de Dieu.

Telle est la conclusion de Suarez. On peut voir par cette discussion, qu'il y a eu au moyen âge deux grands courants d'opinions, relativement au principe de la morale. Selon les uns, la morale repose sur la nature des choses, selon les autres, sur l'autorité de Dieu. Les uns plaçaient l'essence de la loi dans l'intelligence, à qui appartient d'apercevoir et de reconnaître la nature des choses. Les autres placent l'essence de la loi dans la volonté divine. L'une et l'autre de ces opinions peuvent conduire à des conséquences également dangereuses : la première, que la morale est indépendante de Dieu, et que si Dieu n'existait pas, la distinction du juste et de l'injuste subsisterait encore ; la seconde, que la morale est arbitraire en soi, que rien n'est par soi-même bon ou mauvais, et que l'ordre d'un supérieur fait seul la différence du bien et du mal. Il est vrai que ce supérieur, c'est Dieu : mais la toute-puissance peut-elle rien ajouter à la justice de ce qui ne serait pas juste par soi-même ?

C'est entre ces deux opinions extrêmes que Suarez cherche une voie moyenne. C'est pour échapper à ces conséquences contraires, qu'il fait consister à la fois la loi dans l'entendement et dans la volonté, et qu'il veut que la loi naturelle soit à la fois indicative et préceptive. Mais cette opinion moyenne pourrait soulever à son tour quelques objections. Car si l'essence de la loi se compose de deux éléments, on pourrait encore se demander lequel des deux est le plus important, lequel

est le premier dans l'ordre, et dans quel rapport ils sont entre eux : si c'est la volonté de Dieu qui fonde l'obligation, il peut donc dispenser d'une action qui en soi serait bonne, et permettre une action mauvaise ; ce qui est, à ce qu'il semble, rendre la morale arbitraire, avec Ockam. Si, au contraire, la volonté de Dieu ne fait que consacrer l'obligation, l'obligation préexistera, et elle se tire de la nature même : ce qui est tomber dans l'opinion de Vasquez. Je crois qu'il est difficile à l'éclectisme de Suarez d'échapper à l'une ou l'autre de ces deux conséquences.

Quoiqu'on ne puisse nier la pénétration et la subtilité dialectique du jésuite Suarez, le peu que nous avons analysé de ses écrits suffit pour faire comprendre pourquoi la philosophie scholastique paraissait alors aux esprits novateurs si insuffisante et si peu instructive. Il est facile de voir, en effet, que, par cette méthode, l'esprit tourne à peu près toujours dans le même cercle, que la même question est sans cesse reproduite sous de nouvelles formes, qu'une sorte de roulement logique toujours le même entraîne l'esprit, sans aucun effort de sa part, du *sic* au *non*, et de l'un et l'autre à l'opinion moyenne, qui est invariablement la solution de tous les problèmes. Dans cette opération mécanique, le sentiment de la réalité disparaît complétement. On parle de la loi et de la volonté, comme on parlerait du triangle ou du cercle ; on ne compare que des notions abstraites ; et enfin quoique les problèmes paraissent traités avec beaucoup de subtilité et de profondeur, on est étonné de se trouver si ignorant, après avoir traversé un labyrinthe aussi compliqué de définitions, de distinctions, d'objec-

tions, de réponses, d'instances, de répliques et de solutions. Sans doute, on ne doit point accuser Suarez de cet imbroglio logique où se perdait la scholastique du XIVe et du XVe siècle. C'est un esprit net et clair, élevé à l'école de saint Thomas d'Aquin. C'est donc la méthode qui elle-même est stérile et fastidieuse.

C'est le sentiment de ces vérités qu'éprouvaient tous les grands philosophes de ce temps, les Bruno, les Ramus, les Campanella. Tous étaient fatigués de la scholastique ; mais aucun ne voyait très-clairement comment on pouvait la remplacer ; et tandis que les maîtres de la science des astres et de la nature, les Kepler et les Galilée renouvelaient la méthode scientifique sans attendre ce nouvel *organe* dont tout le monde éprouvait le besoin, la philosophie cherchait au hasard une route nouvelle. Ce fut Bacon qui l'indiqua.

Quelle que soit la part que l'on puisse faire, dans l'invention de la méthode expérimentale, soit à l'esprit humain, qui l'a toujours plus ou moins pratiquée, soit à Aristote lui-même qui ne l'a pas ignorée et l'a décrite avec précision, soit aux précurseurs de Bacon au moyen âge, et surtout à son grand homonyme Roger Bacon, soit enfin à ses contemporains illustres qui la pratiquaient tandis qu'ils l'enseignaient ; on ne peut nier cependant que Bacon n'ait le premier conçu cette méthode avec une netteté et une vivacité qui lui ont mérité le titre de l'inventeur.

Il est vrai que c'est surtout dans l'ordre des recherches physiques, que Bacon rêvait l'application de sa méthode. Mais il ne faudrait pas croire qu'il n'ait pas songé à s'en servir dans la morale. C'est par là au con-

traire qu'il est vraiment nouveau, et si l'on ne peut pas dire qu'il ait lui-même beaucoup avancé la science, il a néanmoins indiqué le but, et il doit être considéré comme le chef de cette école de moralistes observateurs qui fait tant d'honneur à l'Angleterre.

Ce qu'il y a encore de remarquable dans Bacon, c'est cette grande vue qu'il porte sur les sciences, ce génie de distribution et d'organisation, qui lui fait deviner des sciences qui n'existaient pas encore, ou inventer des chapitres nouveaux dans les sciences les plus connues. C'est ce qu'il fit pour la morale même, et pour cette partie de la science morale qui traite de la jurisprudence universelle.

Il divise la morale en deux parties : la science du modèle ou la science du bien ; la science du gouvernement ou de la culture de l'âme, qu'il appelle dans son langage un peu prétentieux *la Géorgique* de l'âme (1). La science du modèle a été très-avancée, sinon tout à fait achevée par les anciens, par Platon et par Aristote, et aussi par les scholastiques. Cependant on peut l'éclaircir encore. Il y a dans tout être un double désir, un double bien : le désir de son bien propre et le désir du bien général, ou le bien individuel et le bien de communauté (2). Or ce second bien doit l'emporter sur le premier, par cette loi, empruntée à la scholastique : « Que la forme la plus commune maîtrise les tendances moins générales. » Ce principe une fois admis décide toutes les querelles qui sont encore à vider dans la morale spéculative. Il démontre, contre l'opi-

(1) Bac. De dignit. scient. l. VII, c. I.
(2) Ib. ib.

nion d'Aristote, la supériorité de la vie active sur la contemplative, lorsque cette vie contemplative ne sert qu'elle-même et ne jette aucun rayon de chaleur ou de lumière sur la société (1). Ce principe renverse aussi la doctrine des épicuriens et des stoïciens qui ne cherchaient les uns et les autres que la tranquillité, et mettaient le bonheur dans la souveraine indifférence. Cette indifférence paraît à Bacon quelque chose de pusillanime. Il n'approuve pas que l'on dise : « Garde-toi de jouir de peur de désirer, garde-toi de désirer de peur de craindre (2). » En général ces philosophes se sont trop efforcés de mettre dans l'âme humaine l'uniformité et l'harmonie, ils ne l'habituent pas assez aux mouvements contraires et extrêmes. La cause en est qu'ils s'étaient renfermés dans la vie privée et n'avaient point connu le mouvement et les excitations de la vie publique. Quant à la description des devoirs, les anciens philosophes se sont arrêtés aux devoirs généraux sans tenir compte des devoirs particuliers qui varient selon les personnages, le rang et toutes les relations sociales. Mais un tel sujet demande une profonde expérience des choses mêmes : « Car, les traités qui ne sentent pas l'expérience et qui ne sont tirés que d'une connaissance générale et purement scholastique sur un tel sujet, manquent de suc et deviennent inutiles (3). »

Telles sont les corrections que Bacon propose à la science du modèle, approfondie déjà avant lui par

(1) Ib. ib.
(2) Ib. c. n.
(3) Ib. ib.

d'excellents écrivains. Quant à la science de la culture de l'âme, elle est presque tout entière à créer. Sans elle, la première n'est guère qu'une statue destituée de vie et de mouvement. Bacon compare les moralistes à des maîtres d'écriture qui donneraient à des écoliers d'admirables exemples, sans expliquer la manière de tenir et de conduire leur plume pour les imiter. C'est ainsi que les philosophes dissertent éloquemment sur le souverain bien et sur la vertu, sans nous offrir les moyens d'acquérir l'un et de pratiquer l'autre. « Il est inutile de connaître la vertu, dit Aristote, si l'on ne sait par quels moyens l'acquérir. » Excellente maxime, trop oubliée par lui-même. Il y a trois choses à considérer dans le traitement moral de l'âme, de même que dans celui du corps : le tempérament, la maladie, les remèdes (1). Quoique les remèdes seuls soient en notre puissance, on ne les applique pas comme il faut, si l'on ne connaît parfaitement et la complexion du malade, et sa maladie; car un habit ne va bien qu'à celui dont l'on a pris d'abord la mesure. Dans l'âme humaine, les tempéraments sont les caractères, et les maladies les passions; sur ces différents points, les entretiens ordinaires sont plus savants que les livres. C'est dans l'observation du monde, dans l'histoire, dans les mémoires, dans les correspondances des grands personnages, que l'on trouvera les matériaux de cette science des caractères ; non qu'il faille, dans la philosophie, des portraits achevés, comme ceux des peintres ou des poëtes : il suffit d'en deviner les lignes générales et les contours, sans faire paraître aucune figure particulière.

(1) Ib. c. III.

On rencontre bien un grand nombre d'observations de cette sorte dans la Rhétorique d'Aristote, et dans d'autres ouvrages ; mais on a eu le tort de ne les pas incorporer à la philosophie morale, dont elles sont une partie essentielle. Il en est de même des affections, ou des passions traitées incidemment par Aristote dans sa Rhétorique, mais seulement comme moyens d'émotions pour l'orateur. Dans sa morale il ne parle que du plaisir et de la douleur, qui sont aux passions ce que la lumière est aux couleurs ; or, traiter de la lumière, ce n'est point traiter des couleurs en particulier. Les véritables maîtres en cette science sont les historiens et les poëtes : seuls, ils nous font une peinture vive et une vraie anatomie des affections ; ils nous apprennent à régler une passion par une autre passion, comme on chasse certains animaux avec d'autres animaux, ou comme dans un Etat on maintient une faction par une autre faction. La science des remèdes n'a pas été moins négligée que les deux autres. Où faut-il chercher ces remèdes ? Dans toutes les causes qui, agissant sur l'appétit et sur la volonté, les tournent vers le bien et les éloignent du mal : par exemple, l'éducation, l'habitude, l'exercice, l'imitation, les livres, les études, etc. Il faut étudier en détail chacune de ces causes, en mesurer la force, en calculer les effets, les comparer entre elles. Aristote dit bien que la vertu est une habitude, que l'habitude est une seconde nature, etc. Mais que servent ces propositions générales, si l'on ne sait comment s'y prendre pour contracter des habitudes et pour y persévérer?

Voici quelques-uns des préceptes qui peuvent suppléer au silence d'Aristote sur ce point : 1° il ne faut

commencer ni par des tâches trop difficiles, ni par des tâches trop légères : le premier décourage, le second amollit; 2° si l'on veut cultiver une faculté, il faut choisir pour cela deux sortes de moments : celui où l'on est le mieux disposé, et celui où on l'est le plus mal; le premier pour faire beaucoup de chemin, le second pour exercer sa vigueur contre les obstacles; 3° il faut se porter de toutes ses forces du côté opposé à celui où nous penchons le plus, comme on fait en ramant en sens contraire du courant, ou comme on plie un bâton dans le sens opposé à celui où il est fléchi pour le redresser.

Par ces préceptes et beaucoup de semblables que l'expérience peut apprendre, l'habitude, gouvernée et dirigée avec art, deviendra véritablement une seconde nature, tandis que si l'on s'y prend gauchement et par hasard, l'habitude ne sera plus que le singe de la nature, et une copie maladroite et grimaçante.

Nous ne parlerons point de cette partie de la morale, que Bacon appelle la science civile, et où il comprend la science de la conversation, et celle de faire ses affaires et d'avancer sa fortune (1). Quoique cette dernière science, en particulier, ne paraisse pas méprisable, aujourd'hui surtout, je n'oserais dire qu'il convient à la philosophie de s'en occuper : elle a d'autres objets. Bacon, il est vrai, a connu cette science et a su la pratiquer. Mais il lui en a coûté cher. Il y a laissé son honneur, et y a flétri la pureté de sa gloire.

Il est cependant une partie de la science civile, qui tient à la fois à la morale, à la jurisprudence et à la po-

(1) L. VIII, c. I et II.

litique, et où Bacon, sans rien créer par lui-même, a jeté de ces vues perçantes et fortes qui sont le propre de son génie : c'est cette science qui a pour objet la justice universelle ou les sources du droit (1).

Sur ce sujet il fait deux reproches contraires aux philosophes et aux jurisconsultes. Les uns disent de fort belles choses, mais trop éloignées de la pratique ; les autres sont trop assujettis à la lettre des lois, ils semblent n'avoir pas la liberté de leur jugement, et parler comme du fond d'une prison. Il y aurait un milieu entre ces deux excès, et tout en tenant compte des conditions de la société humaine, du salut du peuple, de l'équité naturelle, des mœurs des nations, des formes du gouvernement, il faut remonter aux sources de la justice et de l'utilité publique, et présenter une certaine idée du juste à laquelle on puisse rapporter les lois particulières des républiques, afin de les corriger s'il y a lieu.

Bacon ne donne qu'une esquisse très-imparfaite du traité qui devrait être composé selon ces principes. Le seul point qu'il traite avec soin, est la certitude des lois. Ce sujet lui fournit quelques excellents aphorismes : « Sans la certitude, dit-il, la loi ne saurait être juste. Si la trompette ne rend qu'un son incertain, qui est-ce qui se préparera à la guerre? » Il faut que la loi avertisse avant de frapper.

L'incertitude de la loi peut avoir deux causes : 1° l'omission de certains cas ; 2° l'obscurité ou l'ambiguité.

Dans les cas d'omission, on a l'habitude d'étendre

(1) L. VIII, c. III.

commencer ni par des t[illegible]
tâches trop légères : le [illegible] [illegible]antes. Or, cette exten-
amollit; 2° si l'on veut [illegible] aux règles les plus cir-
sir pour cela deux [illegible] donner la torture aux
le mieux disposé, et [illegible] [illegible]mes. » Aussi Bacon ne
premier pour faire [illegible] [illegible]nales, et encore moins
exercer sa vigueur [illegible] [illegible] nouveaux. Il faut éviter
porter de toutes ses [illegible] [illegible]uences des lois. Il ne faut
penchons le plus, [illegible] [illegible] une autre conséquence;
contraire du [illegible] [illegible]er aux cas les plus voisins,
dans le sens [illegible] [illegible] les cas les plus dissembla-
dresser. [illegible] [illegible]rit aura plus d'influence que

Par ces [illegible]
l'expérience [illegible] [illegible]er aux cas omis, c'est de faire
dirigée [illegible] [illegible]re : c'est ce qu'on appelle la
nature, [illegible] [illegible] c'est un moyen qu'il faut em-
hasard, [illegible] [illegible] possible : « Car nous n'aimons
ture, et [illegible] [illegible]eu des lois. » Il y a des lois qui

Nous [illegible] [illegible]e paraître, et qui, en semblant
que B[illegible] [illegible]utur, ont une connexion néces-
scien[illegible] [illegible]ar exemple, s'il existait une loi qui
d'a[illegible] [illegible] artisans de vendre le produit de
en [illegible] [illegible] agirait réellement sur le passé;
d'h[illegible] [illegible]aient plus aucun moyen de gagner
los[illegible]
il [illegible] [illegible]ois, selon Bacon, vient de quatre
M[illegible] [illegible]ation des lois; 2° l'ambiguïté des
y [illegible] [illegible]sence de méthode ou les fausses
[illegible] [illegible]ir le droit; 4° la contradiction ou
l[illegible] [illegible]gements.

[illegible] [illegible]es fournissent à l'auteur des consi-
[illegible] pleines d'intérêts, et on en a fait sou-

vent usage en jurisprudence. Nous rappellerons seulement ce qu'il dit des préambules de la loi. Il est curieux de rapprocher sur ce point l'opinion de Bacon et celle de Platon. « Quant aux préambules de lois, dit-il, dans lesquels les lois ont l'air de disputer et non de donner des ordres, ils ne nous plairaient guère si nous étions capables de supporter les coutumes antiques. Mais, eu égard au temps où nous vivons, ces préambules sont nécessaires, non pas tant pour expliquer la loi que pour la persuader, pour se ménager la facilité de la présenter aux comices, en un mot, pour contenter le peuple. Quoi qu'il en soit, autant qu'il est possible, évitez ces préambules, et que la loi commence à la jussion. »

Telle est l'opinion de Bacon sur cette belle invention que Platon rêvait dans son Etat idéal, et dont le philosophe moderne est plutôt porté à voir les imperfections. Sans vouloir juger la question en elle-même, qui paraît aujourd'hui décidée par l'expérience, il y a lieu ici à une observation générale qui n'est pas sans application. Une institution n'existe pas, elle est rêvée par un philosophe qui n'en voit que les beaux côtés, et est surtout sensible aux avantages qu'elle pourrait avoir. Le génie des philosophes ou le progrès des temps vient-elle à la réaliser, elle devient à son tour une institution établie, une habitude, et un fait. Arrive alors un nouveau philosophe qui la voit d'un autre œil que le premier : il n'en remarque que les défauts, en critique les inconvénients, parle avec dédain de ses avantages, et rêve le retour à l'antiquité, comme l'antiquité rêvait elle-même le progrès que nous avons obtenu. Je voudrais tirer de là

une double moralité : c'est d'abord, qu'il ne faut point être injuste pour les avantages réels dont nous jouissons; car ce réel a été dans un temps un idéal, et si nous voulons donner quelque prix nous-mêmes à l'idéal que nous rêvons, ne méprisons pas celui de nos pères, qui est devenu une réalité. Ma seconde moralité est celle-ci : C'est qu'il ne faut point tout sacrifier à un idéal futur qui, appelé à devenir réel à son tour, sera jugé par ceux qui en jouiront avec la même sévérité que nous professons nous-mêmes pour la réalité qui nous entoure. Il ne suffit donc pas qu'une chose soit réelle pour la blâmer, et idéale pour l'adorer, ou réciproquement; mais il faut juger l'une et l'autre avec la même impartialité.

On ne peut pas dire qu'il y ait dans Bacon, ni une théorie morale, ni une théorie du droit en général. Et cependant il a renouvelé et rafraîchi la science morale, et indiqué des chemins nouveaux à la philosophie du droit. Il a démêlé et distribué avec sagacité les problèmes moraux, il a conçu une science du droit naturel qui, sans se renfermer dans des définitions et des distinctions logiques, comme la scholastique, ne tomberait pas cependant dans le commentaire et la glose, et saurait réunir la théorie et la pratique, l'expérience et la raison. Bacon a donc été, en morale, ce qu'il a été en physique, non un inventeur, mais un promoteur; et, c'est de lui que l'on doit faire dater l'origine de la philosophie morale dans les temps modernes.

CHAPITRE II.

POLITIQUE PROTESTANTE AU XVIe SIÈCLE.

Politique de Luther. Sa lettre aux paysans; ses idées sur l'insurrection; sa théorie du spirituel et du temporel. — Politique de Mélanchton; sa polémique contre les anabaptistes; défense de l'autorité civile; sa doctrine sur la propriété; son opinion sur la liberté de conscience. — Théodore de Bèze. Son livre sur *le droit de punir les hérétiques*; trois points : 1° faut-il punir l'hérésie? 2° le droit de punir appartient-il au magistrat civil? 3° la peine doit-elle être la peine de mort? arguments des adversaires; réponses de de Bèze. — Calvin : sa théorie du gouvernement civil; son opinion sur les diverses formes de gouvernement. — François Hotmann. *Franco-Gallia*.—Hubert Languet : *Vindiciæ contrà tyrannos*; théorie du contrat; double contrat : 1° entre Dieu, le roi et le peuple; 2° entre le peuple et le roi. Droit de non-obéissance. Droit de résistance. A qui appartient ce droit? Réponse à des objections. Des divers cas ou ce droit est légitime : 1° si le roi viole la loi de Dieu; 2° s'il viole les engagements pris avec le peuple. De la loi. Du pouvoir du roi. De la propriété des biens. De la tyrannie. Deux espèces de tyrans. — Buchanan, *De Jure regni apud Scotos*.

Le XVIe siècle, avons-nous dit, a eu deux grandes passions : la théologie et la politique; et l'on peut dire que c'est la première de ces passions qui a déterminé l'autre. C'est la théologie qui, mettant l'Europe en feu, partageant les peuples, divisant les sujets et les rois, amena les partis à se combattre par la plume en même temps que par les armes, à rechercher leurs droits et à les discuter, à mesurer les limites du devoir d'obéissance ou du droit de résistance, et enfin à examiner l'origine des souverainetés et des gouvernements. C'est donc de la réforme que sont nés les grands débats politiques qui ont rempli les trois derniers siècles, et dont la dernière explosion a été la Révolution de 1789.

A l'origine cependant, il ne faudrait pas croire que la

réforme ait proclamé les principes hardis qu'elle invoqua plus tard en France, en Ecosse, en Angleterre. Par des raisons de principes ou d'intérêt, elle parut d'abord disposée à s'associer au pouvoir absolu. Ce fut le besoin de la liberté religieuse qui l'amena, dans la suite, à demander la liberté politique, et à discuter l'Etat comme elle avait discuté l'Eglise.

En principe, on ne voit pas, en effet, que les dogmes de la réforme entraînassent par eux-mêmes les conséquences politiques qu'on leur attribue. Le vrai principe de Luther est celui-ci : La volonté est esclave par nature; l'homme n'est libre que par la grâce de Dieu. Quel rapport cette liberté surnaturelle, obtenue par une sorte de miracle, pouvait-elle avoir avec la liberté politique et l'égalité sociale? On invoque toujours le libre examen, comme le principe protestant par excellence. Mais je crois qu'il faut s'entendre. Le libre examen a été pour Luther un moyen, et non un principe. Il s'en est servi et était contraint de s'en servir pour établir son vrai principe, qui était la toute-puissance de la foi et de la grâce. Ce qu'il reprochait à l'Eglise catholique, ce n'était point de ne pas assez accorder à l'homme, mais de lui accorder trop et de diminuer la part de Jésus-Christ. Cette doctrine, en elle-même, est bien loin d'être favorable au libre examen; et si on la suppose universellement adoptée, loin de le favoriser, elle l'étoufferait nécessairement. Mais étant alors nouvelle, ou du moins contraire à la doctrine régnante, elle ne pouvait être établie que par la discussion et par la critique. L'examen fut donc pour Luther une nécessité de sa position, et non pas un but.

Son but était d'établir la doctrine de la grâce, et non le droit d'examen, et l'on ne peut supposer que son dessein fût de préparer des Carlostadt, des Zwingle et des Calvin. Mais l'exemple qu'il avait donné, d'autres le suivirent, et l'on établit contre lui la doctrine de l'Eucharistie, comme il avait établi celle de la grâce. C'est ainsi que le libre examen s'imposa au protestantisme. L'accessoire devint le principal, et la forme dévora plus ou moins le fond.

Il en fut de même dans les questions politiques et sociales. La liberté spirituelle du chrétien n'entraînait pas du tout comme conséquence nécessaire, la liberté temporelle du serf ou du sujet. C'est pourquoi Luther, choisi comme arbitre entre les paysans et les seigneurs, prenait parti contre les paysans, quelques justes que fussent leurs demandes : « Vous voulez affranchir, leur disait-il, vos personnes et vos biens. Vous convoitez le pouvoir et les biens de la terre. Vous ne voulez souffrir aucun tort. L'Evangile, au contraire, n'a nul souci de ces choses, et place la vie extérieure dans la souffrance, l'injustice, la croix, la patience, et le mépris de la vie, comme de toute affaire de ce monde... Souffrir! souffrir! La croix! la croix! Voilà la loi qu'enseigne le Christ! Il n'y en a pas d'autre (1). » Paroles admirables, sans doute, mais désespérantes pour l'opprimé, et qui nous montrent la différence de l'esprit de la réforme dans les premiers temps, et de l'esprit philosophique qui sortit plus tard de la réforme et qui s'y mêla. Luther reconnaît que les demandes des paysans « ne sont point contraires au droit naturel et à l'équité ». Mais ce qui leur

(1) Lettre aux paysans. Voy. Mémoires de Luther, par M. Michelet.

est contraire, c'est de vouloir les arracher à l'autorité par la violence. « Nul n'est juge dans sa propre cause, dit-il, les fautes de l'autorité n'excusent pas la révolte. Tout homme n'est point appelé à punir les méchants. L'autorité de l'Ecriture vient ici à l'appui. Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures. Quiconque prend l'épée périra par l'épée. » Luther va plus loin encore; et, attaquant jusqu'aux principes mêmes qu'il déclarait, tout à l'heure, conformes au droit naturel, il prend parti pour le servage en s'appuyant sur l'exemple des patriarches, et sur l'autorité de saint Paul (1). Enfin il conclut, avec beaucoup de justesse, en disant : « Cessez de parler de droit chrétien, dites plutôt que c'est le droit naturel, le droit humain que vous revendiquez. »

Luther était donc au moins indifférent, pour ne point dire hostile aux réformes sociales qui prétendaient s'autoriser de ses principes, et s'introduire à l'ombre de son nom.

Enfin, il est tellement partisan de l'ordre établi, qu'il ne veut pas même d'une réforme religieuse, si elle n'est pas provoquée, déterminée, réalisée par le prince : « Tourne tes regards vers l'autorité, dit-il à l'homme du peuple; tant qu'elle ne met pas la main à l'œuvre, et qu'elle ne commande pas, laisse reposer ta main, ta langue et ton cœur, et ne te mêle de rien. Mais si tu peux décider l'autorité à se mettre à l'œuvre et à ordonner, fais-le. Si elle ne veut pas, tu ne voudras pas

(1) Ibid. « Abraham et les autres patriarches n'ont-ils pas eu aussi des serfs? Lisez saint Paul : l'empire de ce monde ne peut subsister dans l'égalité des personnes. »

non plus. Si tu persistes néanmoins, tu es déjà injuste et pire que l'autre parti. Je tiendrai toujours avec le parti, quelque injuste qu'il soit, qui subit la révolte, et contre le parti, quelque juste qu'il soit, qui la fait (1). » Luther va plus loin encore sur ce point que la théologie scholastique : celle-ci admettait au moins la résistance pour une cause juste contre une cause injuste. Luther n'admettait pas que ces deux circonstances puissent jamais justifier l'insurrection : « L'insurrection, dit-il, n'est bonne en aucune manière, elle n'amène jamais l'amélioration que l'on cherche par elle. L'insurrection n'a pas de discernement, et d'ordinaire elle frappe les innocents plutôt que les coupables. Aussi la révolte n'est-elle jamais juste, si juste qu'en soit le motif. Elle produit plus de mal que de bien, comme dit le dicton, *le mal produit le pire*. L'autorité et le glaive, dit saint Paul (Rom.), sont institués pour punir les méchants et protéger les bons, et empêcher la révolte. Mais quand se lève le seigneur *Omnes*, il ne sait ni trouver, ni tenir la distinction entre les bons et les méchants. Il frappe dans la masse au hasard (2), et ne peut rien faire sans commettre les plus grandes iniquités (3). »

A vrai dire, les doctrines politiques de Luther ne furent pas seulement déterminées par ses principes, mais encore par les intérêts et les circonstances. C'est sur le pouvoir civil qu'il pouvait compter pour accomplir sa réforme. De là, la nécessité pour lui de le défendre,

(1) Luth. Œuvr. Hall. 1741, t. x, p. 413. — Schrift an den Christlichen Adel deutscher nation.
(2) *Schlägt in den Haufen, wie es trifft.*
(3) Ibid. ib.

d'une part contre le peuple, de l'autre contre l'Eglise. A ce dernier point de vue, il est le continuateur de ces grands polémistes du moyen âge, qui défendirent l'empire contre le sacerdoce, les Dante, les Ockam, les Marsile de Padoue.

Ne reconnaît-on pas les principes d'Ockam, dans ces éloquentes paroles? « Le pape n'est pas le vicaire de Jésus-Christ ressuscité, mais de Jésus-Christ vivant sur cette terre. Car le Christ glorifié n'a pas besoin de vicaire. Il est assis là-haut; il voit, il sait, il fait et il peut tout. Mais le pape peut être le vicaire du Christ humilié, de celui qui a passé sur la terre en prêchant, en souffrant, en travaillant et en mourant. Mais ils renversent les termes; ils prennent du Christ la forme triomphante, et en donnent le pouvoir au pape; et ils oublient complétement le Christ humilié (1). » Et non-seulement Luther combat avec Ockam l'envahissement du pouvoir ecclésiastique; mais comme Wiclef et Jean Huss, il donne au pouvoir civil une partie du pouvoir spirituel. Selon lui, la distinction des deux ordres, l'ordre spirituel et l'ordre temporel, est artificielle. « Tous les chrétiens sont de l'ordre spirituel, et ne diffèrent que par la diversité des fonctions : les fonctions du pouvoir civil sont de punir les méchants et de récompenser les bons. Il doit donc exercer ses fonctions dans toute la chrétienté, sans en excepter le pape, les évêques, les prêtres, etc. S'il suffisait pour arrêter le pouvoir, et l'empêcher d'exercer ses fonctions, de lui opposer qu'il est au-dessous de celui des prêtres, des confesseurs, et en général de l'ordre ecclésiastique, il faudrait empêcher également les cor-

(1) Ibid. p. 341.

donniers, les tailleurs, les charpentiers, les paysans, etc., de fournir des habits, des souliers, ou même à boire et à manger, et enfin de payer fermage aux ecclésiastiques (1). Par conséquent, quand les circonstances l'exigent, et que le pape scandalise la chrétienté, celui qui le premier aura le pouvoir devra, en sa qualité de membre fidèle du corps, faire en sorte qu'un concile véritablement libre se réunisse. Or, personne ne pourra le mieux faire que le pouvoir temporel, car il appartient à des *cochrétiens* (2), et il doit accomplir la fonction qui lui a été donnée par Dieu, partout où il le juge nécessaire et utile. Ne serait-il pas étrange, s'il éclatait un incendie dans une ville, que personne ne s'en occupât, et que tout le monde laissât brûler ce qui brûle, sous prétexte que nul n'a l'autorité du bourgmestre, ou sous prétexte que l'incendie a commencé dans la maison même du bourgmestre ? Combien serait-il plus étrange encore qu'il en fût ainsi dans la ville spirituelle du Christ, s'il éclatait un incendie de scandale, fût-ce dans le gouvernement du pape ou partout ailleurs (3). » Ainsi, puisque le pouvoir temporel est une partie du corps chrétien, il est par là même de l'état spirituel, tout en en exerçant une œuvre corporelle.

Cette confusion nouvelle du spirituel et du temporel devait rendre aussi difficile aux protestants qu'aux catholiques la solution de la question de la liberté de conscience. Il y a sans doute de très-belles paroles dans Luther, comme dans Calvin, en faveur de cette liberté ;

(1) Ib. p. 300.
(2) *Mitchristen, mitpriestler, mitgeistlich, mitmächtig.*
(3) Ib. p. 313.

mais ce sont des plaidoyers de circonstances ; et la force des principes a presque toujours et presque partout entraîné la réforme à une intolérance égale à celle du catholicisme. Luther dit avec une raison admirable : « C'est par les Écritures et non par le feu qu'il faut convaincre les hérétiques. Si c'était avoir du talent que de vaincre les hérétiques par le feu, le bourreau serait le plus grand docteur de la terre. Plus ne serait besoin d'étudier. Il suffirait de brûler son adversaire après s'en être rendu maître par la force (1). » Mais ces belles paroles prononcées par Luther au commencement de la lutte, lorsqu'il n'était encore qu'un hérétique, et qu'il voyait devant lui le sort de Jean Huss, ne sont pas une doctrine, et n'établissent pas suffisamment le droit de confesser sa foi, et même de se tromper au point de vue religieux, sans que l'Etat puisse intervenir. Cette question ne se présente pour une doctrine que lorsqu'elle est triomphante. Jusqu'à la victoire elle est nécessairement pour la liberté. Les Églises, comme les partis, ne peuvent se juger que lorsqu'elles ont réussi.

Si Luther avait vu avec peine les paysans se servir de ses principes pour élever de justes réclamations contre les abus du pouvoir féodal, ce dut être avec indignation qu'il vit les mêmes principes invoqués par les anabaptistes pour détruire l'ordre de la société civile. En effet, parmi les articles des paysans, il n'en est pas un que nous ne puissions considérer comme juste : c'est une protestation modérée contre les abus féodaux. Mais les articles des anabaptistes étaient le renversement de tout ordre social. Je ne parle pas de cet

(1) Ibid. p. 374.

article chimérique par lequel ils défendaient de tenir l'épée, et que, par une singulière contradiction, ils soutenaient les armes à la main, mais de ceux qui posaient en principe l'abolition des magistratures et la communauté des biens.

Le doux et savant Mélanchton, dont nous connaissons déjà la conciliante morale, s'arma contre ces fanatiques de l'autorité de l'Écriture et du raisonnement.

Il faut distinguer, dit-il, l'Evangile et l'ordre politique (1). L'Evangile enseigne la justice intérieure; il n'abolit pas l'ordre politique. Les magistratures ne viennent pas seulement de la *volonté permissive* de Dieu, comme on dit qu'il permet les maux. Quoique ce soient des créations de la raison humaine, cependant la raison ne pourrait suffire à maintenir l'ordre au milieu des impies, si elle n'était soutenue par le secours de Dieu. Les gouvernements sont donc l'œuvre de Dieu, comme les révolutions des saisons, le cours du soleil, la fécondité de la terre. Non-seulement Dieu les a fondés, mais il les conserve. C'est lui qui a dit aux rois : Vous êtes des dieux, c'est-à-dire, vous régnez par mon autorité. De même que les géants ont tenté de faire la guerre au Ciel, de même les moines ont entrepris de faire la guerre à toute la nature, en croyant que la perfection consistait dans le renoncement à toute propriété, et en préférant leur genre de vie à la vie civile, qui avait été approuvée et ordonnée par Dieu. Telle est aussi l'erreur des anabaptistes, qui pensent qu'il est

(1) Oper. Melanchton, éd. Bretschneider, t. XII. Disputationes de rebus politicis, p. 683.

interdit d'exercer des magistratures, de porter les armes, d'exercer la justice, de prêter serment. De même qu'il est permis aux chrétiens de jouir de l'air et de la lumière, et de tous les bienfaits de Dieu, il leur est permis de jouir des institutions politiques, qui viennent également de Dieu. Il faut éloigner les hommes de ces opinions superstitieuses, fanatiques et séditieuses, qui attaquent la dignité des choses civiles (*dignitatem rerum civilium*) (1).

En disant que Dieu est l'auteur des institutions politiques, on ne veut pas dire qu'il ait institué une monarchie civile, c'est-à-dire ordonné d'obéir à un seul monarque. Non, il a seulement ordonné d'obéir aux rois et aux magistrats existants. Ainsi, ce n'est pas la volonté immédiate de Dieu, ou la consécration du souverain pontife, qui a fondé l'empire de Charlemagne : c'est le droit de la guerre. C'est la *prescription* qui maintient cet empire parmi les Germains (2). L'Ecriture sainte, dans le livre de Samuel, nous atteste que Dieu approuve toutes les formes de gouvernement civil, qui sont conformes à la raison : ici la liberté, là la servitude, et tous les degrés dans la servitude. La liberté n'est pas l'anarchie. Elle consiste en ce que les hommes soient gouvernés par un droit déterminé, et que la puissance des rois soit limitée par les lois. La politique de Moïse n'est pas plus pour nous que la politique de Solon. Et il est permis de préférer les lois romaines aux lois de Moïse : c'est l'erreur de Carlostadt et de ses disci-

(1) Ib. VII, p. 699.
(2) Ib. X, p. 711.

ples de soutenir qu'il faut tout juger par Moïse, et que les impies ne peuvent exercer aucune domination (1).

Dans un autre de ses écrits, Mélanchton établit l'origine divine du gouvernement civil sur une raison remarquable : « Le nerf de la puissance politique, dit-il, est le supplice capital (2). » Or, l'homme n'aurait jamais ce droit de tuer un autre homme, même coupable, s'il ne s'y sentait poussé par un ordre divin. Cet ordre est contenu dans ces paroles que Dieu a dites à Noé : « Si quelqu'un répand le sang humain, que son sang soit répandu par l'homme. » Quelques auteurs, dit Mélanchton, se sont trop froidement exprimés, en disant que l'autorité de la puissance politique repose sur ce que l'intelligence de la loi et de l'ordre, dans la raison humaine, est l'œuvre de Dieu. Cela est vrai, mais l'autorité des gouvernements est plus éclatante encore, si l'on en montre dans l'Écriture l'institution et la confirmation expresse.

Tout en attribuant à Dieu l'origine du pouvoir politique, Mélanchton ne va pas jusqu'à déclarer qu'il soit absolu, et il excepte au moins de cette domination souveraine les propriétés particulières. Il défend à la fois le droit de propriété et contre les anabaptistes qui le niaient absolument, et prétendaient que tout est à tous, et contre les absolutistes extrêmes, qui avancent que tout est au roi. La distinction des propriétés est de droit divin (3). Sans doute, la communauté des biens eût été bonne. Mais depuis la corruption du péché, les pro-

(1) Ib. XI, p. 712-3.

(2) *Epit. phil. moralis*, de expressa politicæ potestatis institutione : Nervus potestatis politicæ precipuus et summus est supplicium capitale.

(3) *Epit. phil. mor.* De jure proprietatis.

priétés particulières sont devenues nécessaires, et chacun est le maître légitime de ce qu'il possède. Ce sont des adulateurs hyperboliques qui disent aux rois que tout est à eux : *Omnia regum*. Les rois protégent les propriétés ; mais ils n'en sont pas les maîtres. Lorsque saint Augustin dit que sans le pouvoir des empereurs, personne ne pourrait dire : voici mon champ, il entend seulement par là que les empereurs consacrent par là le droit de propriété, que Dieu seul a institué.

La propriété n'est pas plus contraire à l'Evangile qu'au droit naturel (1). En permettant la société civile, elle a permis le maintien de la propriété, qui est un des fondements de la société civile. Les apôtres reconnaissent la possession des biens. En effet, saint Paul dit : « Il est ordonné aux riches de faire l'aumône volontairement. » (I Timoth., c. 6, 18.) Ce qui implique qu'ils ne doivent pas abandonner leurs biens, mais s'en servir avec charité. Salomon dit : « Vos fontaines doivent faire couler leur eau au dehors, mais vous en demeurez les maîtres. » N'est-ce pas dire que le fond appartient au maître, mais qu'il doit faire don des fruits ? Le septième commandement dit : « Tu ne voleras pas. » Or, défendre le vol, n'est-ce pas établir la propriété ? Saint Paul permet d'acheter (I Corinth., 7). Or, qu'est-ce acheter ? c'est acquérir. Les anabaptistes citent l'exemple des Apôtres, qui mettaient tout en commun. Mais ce n'était pas un précepte. Et même tous les chrétiens ne faisaient pas ainsi, comme le prouve ce passage de saint Paul (II Corinth., c. VIII). « Je ne désire pas que les autres soient soulagés, et que vous soyez surchargés, mais que

(1) Melancht. Oper. t. III, Epist. l. VII. 1531 febr. p. 28.

pour ôter l'inégalité, votre abondance supplée maintenant à leur pauvreté, afin que votre pauvreté soit soulagée un jour par leur abondance, et qu'ainsi tout soit réduit à l'égalité (13. Th.). »

L'un des droits les plus graves que Mélanchton accorde au pouvoir civil, c'est le droit de punir les hérétiques (1). Nous avons vu que Luther, dans ses premiers écrits, demandait pour l'hérétique la liberté de discussion, et disait qu'il fallait le convaincre non par le feu, mais par la raison. Mais à peine les hérésies se furent-elles introduites dans le sein du protestantisme lui-même, que les doctrines de la nouvelle Eglise changèrent; et Mélanchton, le plus modéré des protestants, n'hésite pas à réclamer des peines contre l'hérésie. Il est vrai qu'il n'accorde pas une telle puissance à l'Eglise. L'Eglise n'a que la puissance d'enseigner; mais elle n'atteint ni les possessions, ni la vie, ni le corps, ni la société civile : elle peut juger et excommunier; elle ne peut pas tuer. Mais tels étaient aussi les principes du moyen âge. Jamais l'Inquisition ne condamnait directement : elle jugeait l'hérésie, puis elle la livrait au bras séculier. C'est aussi la doctrine de Mélanchton. « Le pouvoir civil, selon lui, doit instituer des peines et des supplices contre les hérétiques, comme contre des blasphémateurs. Car les hérésies manifestes sont des blasphèmes. » Il est vrai qu'à la différence de l'Eglise catholique, il n'accorde pas seulement le droit de juger aux prêtres, mais à toute l'Eglise. Mais comment toute l'Eglise fera-t-elle connaître son jugement? Voila ce qu'il ne nous apprend pas. Il distingue ensuite deux sortes d'héré-

(1) Melanch. Oper. t. XII, p. 696, sqq.

sies : celles qui suppriment les dogmes, et celles qui les exagèrent; celles qui en ôtent et celles qui y ajoutent; les *blasphèmes évidents* et les *simples abus*. Le magistrat doit faire cette distinction : il peut épargner l'abus, mais il doit punir le blasphème. Cette distinction très-arbitraire a évidemment pour but d'excepter les catholiques de la punition méritée par l'hérésie, et de la réserver à ceux qui, diminuant le dogme chrétien, se rapprochent insensiblement du déisme. Mais sur quoi se fonde une telle exception? En quoi est-il plus légitime d'ajouter au dogme de Dieu que d'en retrancher? Si le dogme luthérien de la *présence réelle* est le seul vrai, en quoi le dogme catholique de *la transsubstantiation* est-il moins blasphématoire que le dogme calviniste de la *présence spirituelle?* Adorer dans la cène ce qui n'y est pas est-il plus innocent que de ne pas adorer ce qui y est? Et d'ailleurs, encore une fois, qui fera une telle distinction? Qui fera le partage en fait de dogmes, entre le trop et le trop peu? Aussi le protestantisme ne resta pas dans les limites fixées par Mélanchton. Il frappa le catholicisme aussi bien que les nouvelles sectes; et presque partout l'intolérance protestante imita et égala l'intolérance catholique.

Mélanchton discute ensuite les objections. La foi, dit-on, n'est pas en notre pouvoir. Mais ce qu'on punit, ce n'est pas la foi, mais l'hérésie, c'est-à-dire la profession d'un dogme déterminé, qui est en notre pouvoir, comme tous les actes extérieurs. On dit que la puissance civile ne domine que sur les corps, et non sur l'âme. Mais cette puissance est la gardienne de toute la loi, quant aux actes extérieurs, par conséquent quant à

ceux qui ont rapport au culte de Dieu. C'est une erreur de croire qu'il n'appartient pas au prince de savoir ce que chacun professe sur la religion. Mais quels sont les signes de la vraie religion? ils sont de deux sortes : les miracles et l'Ecriture. Les Apôtres, il est vrai, parlaient contre la loi. Mais ils avaient pour eux les miracles, et les Juifs devaient leur céder; et par la même raison les princes païens devaient croire aux Apôtres. Quant à présent, nous n'avons plus les miracles, mais nous avons l'Ecriture. Mais ce dernier signe, de l'aveu même de Mélanchton, est bien insuffisant. « Il importe de savoir, dit-il, quels sont les dogmes qui ont pour eux les témoignages de l'Eglise, et quels sont ceux qui n'ont pas cette autorité. Quoique la doctrine ait *aussitôt* dégénéré, et que la véritable Eglise ne se soit conservée que dans *un très-petit nombre, au point qu'il est difficile de la reconnaître,* cependant comme il y a toujours eu une Eglise, il est resté des témoignages sur la plupart des choses importantes. Et plût à Dieu qu'un plus grand nombre ait été conservé par ceux qui étaient à la tête de l'Eglise! » C'est sur de tels signes que Mélanchton n'hésite pas à livrer l'hérétique au glaive du pouvoir civil. Et celui qui parlait ainsi était un des chefs d'une hérésie persécutée. Tant il est vrai que la lumière ne se fait pas en un jour, que les plus grands rénovateurs sont sous le joug des idées de leur temps, même de celles qui les proscrivent!

On nous permettra d'abandonner pour quelques instants la suite des idées politiques de la réforme pour en terminer avec cette question de la liberté de conscience dans l'Eglise protestante. Soulevée déjà par Mélanchton,

elle fut surtout débattue avec éclat, lorsque le réformateur de Genève, Calvin, eut le premier donné l'exemple d'une sorte d'inquisition nouvelle, et qu'au nom du droit terrible accordé par le préjugé du moyen âge au pouvoir civil, il eut fait brûler l'hérétique Servet. Des protestations retentirent. Un ancien ami de Calvin, mais brouillé avec lui à cause de la dureté de ses doctrines, Sébastien Castalion, publia un ouvrage contre la condamnation de Servet (1). Les réformateurs relevèrent le gant, et l'ami, le confident, le disciple intime de Calvin, Théodore de Bèze, répondit par un traité des plus curieux (2), où il justifie le meurtre de Servet, et combat le principe de la liberté de conscience.

La date et l'occasion de ce traité sont indiquées par l'auteur dans la préface. Ce qui lui a mis la plume à la main, c'est l'ingratitude publique, c'est l'indifférence de ceux qui voyant la religion menacée, n'ont que des railleries et des injures pour ses libérateurs. Lorsque Servet, cet impur hérétique, eut été arraché par la Providence aux fourches des papistes, et se fut livré lui-même à la république de Genève, on vit de toutes parts des émissaires de Satan s'écrier que ce bon et savant citoyen, leur frère, comme ils l'appellent, était un martyr de la liberté chrétienne; ils disent qu'il est tombé entre les mains d'un autre pape, et que Genève est de-

(1) De hæreticis, quid sit cum eis agendum, variorum sententiæ, Magdebourg, 1554, in-8° avec une préface, par Martinus Bellius (pseudonyme de Castalion). Il doit y avoir une édition antérieure, la réputation de de Bèze étant de 1553.

(2) De hæreticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii farraginem. et novorum academicorum sectam, Theodoro Beza Vezelio auctore MDLIII, publié chez Robert Etienne.

venue l'officine d'une nouvelle inquisition. Enfin ils prennent texte de là pour défendre les hérétiques en général, comme une race sacrée sur laquelle il est interdit de porter la main. L'écrit de Théodore de Bèze est une réfutation de ces écrivains.

Il examine trois questions : 1° Les hérétiques doivent-ils être punis? 2° leur punition est-elle du ressort du magistrat civil? 3° doit-elle entraîner la peine capitale (1)? De ces trois questions la première est de beaucoup la plus importante; les deux autres n'en sont que les conséquences.

Le premier point et le plus essentiel, c'est de définir l'hérésie (2). L'hérésie d'abord doit être distinguée de l'infidélité. Ceux qui n'ont jamais admis la vérité chrétienne, sont des infidèles et non des hérétiques : par exemple, les Turcs et les Juifs : ce n'est pas d'eux qu'il s'agit. L'hérésie doit être aussi distinguée de l'improbité, de la méchanceté, des mauvaises mœurs. Car, un homme peut être vicieux et corrompu sans être hérétique, s'il ne professe point d'opinions contraires à la communauté chrétienne : l'hérésie consiste donc à se séparer de l'Eglise non par les mœurs, mais par les opinions et la doctrine. Mais il ne suffit pas encore de se tromper sur la doctrine pour être hérétique; car ce peut être par ignorance. Ceux-là seuls qui se trompent volontairement et qui persistent encore après avoir été avertis, sont des hérétiques. Définissons donc l'hérétique, celui qui feint la piété, et qui, averti plusieurs fois, non-seulement ne cède pas, mais continue à partager l'Eglise par ses fausses doctrines (3).

(1) De hæreticis, p. 8.
(2) Ibid., p. 9-22.
(3) Ibid., p. 20.

C'est de l'hérésie ainsi définie qu'il s'agit. Voyons d'abord si elle mérite d'être punie. Théodore de Bèze cite et réfute l'un après l'autre tous les arguments de ses adversaires. Ces arguments sont curieux. Ce sont les mêmes qui, repris plus tard par la plume étincelante d'un Montesquieu ou d'un Voltaire, ont gagné cette cause défendue obscurément au XVIe siècle par quelque libre penseur oublié.

Nous ne suivrons pas cette polémique dans tous ses détails. Recueillons seulement les arguments principaux des deux partis.

Les défenseurs de la liberté de conscience disaient que ces dogmes pour lesquels les différentes sectes s'excommunient et s'exterminent les unes les autres, sont assez indifférents en eux-mêmes; et qu'ils ne rendent point l'homme meilleur (1). Les seuls dogmes importants, c'est d'admettre un Dieu avec toutes les nations, un seul Dieu avec les Juifs et les Turcs, et Jésus-Christ avec les chrétiens. Le reste doit être laissé aux disputes. En supposant qu'il y eût des dogmes, véritablement importants autres que ceux-là, il serait toujours injuste de punir ceux qui ne les admettent pas : car on ne peut pas les prouver par l'Écriture, qui se prête à toutes les interprétations (2). La charité chrétienne s'oppose à cette extermination des hommes les uns par les autres pour cause d'opinions. Il appartient aux chrétiens d'être doux et cléments (3). Les hérétiques d'ailleurs sont la plupart du temps les hommes les moins à craindre : celui qui ne craint point de mourir

(1) Ibid., p. 59.
(2) Ibid., p. 63.
(3) Ibid., p. 82, 85, 91.

pour sa foi, n'est guère suspect de corruption, et doit être un sujet obéissant et fidèle. Le Christ lui-même a donné l'exemple de la mansuétude et de la clémence (1) : ses ministres doivent-ils être plus sévères que lui ? Combien d'hommes criminels la loi et les magistrats laissent-ils vivre (2) ? Et l'on frapperait sans pitié ceux qui sont cent fois moins coupables, puisqu'ils le sont sans le savoir ? D'ailleurs à quoi servent de tels supplices ? Nul ne peut être forcé à croire malgré lui (3).

Admettons que les hérétiques soient punissables, le magistrat civil peut-il avoir le droit de les punir ? Jésus-Christ a dit que son royaume n'était pas de ce monde ; et saint Paul, que les armes de notre milice ne sont point des armes charnelles (4). Si les théologiens peuvent se faire défendre par le magistrat civil, pourquoi n'en serait-il pas de même des autres arts (5). Pourquoi le médecin, le dialecticien, l'orateur n'emploieraient-ils point le secours du bras séculier pour faire punir tous ceux qui ne pensent point comme eux ? Ce n'est pas au monde à juger des choses spirituelles, et par conséquent à condamner et à punir l'hérésie (6). Livrer un tel droit aux princes, c'est leur donner la tentation d'en abuser : et combien n'y a-t-il pas de princes qui abusent de leur pouvoir (7) ?

Quant au troisième point, c'est-à-dire la nature de la

(1) Ibid., p. 97.
(2) Ibid., p. 105.
(3) Ibid., ib. p. 108.
(4) Ibid., p. 113.
(5) Ibid., p. 118.
(6) Ibid., p. 117.
(7) Ibid., p. 131.

peine, Théodore de Bèze reconnaît qu'il a pour adversaires, non-seulement des impies et des sceptiques, mais les hommes les meilleurs et les plus sages (1). Ceux-ci reconnaissent que les hérétiques sont justiciables du pouvoir civil : mais ils nient qu'on ait le droit de les mettre à mort ; car c'est leur ôter le temps du repentir. Jésus-Christ a dit de ne point arracher l'ivraie, de peur de la confondre avec le bon grain, mais de les laisser croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson (2). Le magistrat ne peut pas avoir le droit de tuer l'âme (3). S'il en était ainsi, la plus grande partie des hommes devrait être tuée : car le troupeau du Christ est petit (4). Saint Paul n'a pas conseillé de tuer, mais seulement d'éviter les hérétiques; et il défend de juger personne avant le temps (5). La crainte de la mort fait des hypocrites, et détermine de fausses conversions (6).

Tel est le faisceau d'arguments, que nous trouvons résumés et textuellement cités dans Théodore de Bèze lui-même ; et il suffit de les réunir, comme nous l'avons fait, pour démontrer que la question de la liberté de conscience avait été comprise dans toute son étendue par ses adversaires, qui paraissent bien avoir été des sociniens, à en juger par leur indifférence sur le dogme. Nous n'avons rien changé, ni ajouté à cette forte argumentation, qui est loin d'être détruite par les réponses de Théodore de Bèze. On peut en juger.

(1) Ibid., p. 139.
(2) Ibid., p. 140.
(3) Ibid., p. 155.
(4) Ibid., p. 164.
(5) Ibid., p. 171, 173.
(6) Ibid., p. 173.

Si c'est assez, dit-il, pour être chrétien, de croire à Dieu, avec tous les hommes, à un seul Dieu avec les Juifs et les Turcs, à Jésus-Christ enfin, on peut dire que les démons sont très-chrétiens : car ils croient à tous ces dogmes (1). Si l'innocence de la vie suffisait avec ces croyances pour justifier, il faudrait admettre que Socrate, Aristide, Fabricius et tous les anciens qui passent pour sages, seraient sauvés, s'ils croyaient ce que croient les démons (2). L'innocence de la vie et des mœurs ne consiste pas dans l'accomplissement des préceptes de la philosophie, mais dans la foi en Jésus-Christ. Mais ce n'est pas une foi nue et simple ; c'est la foi dans tous les mystères révélés par lui, la trinité, le péché originel, la grâce et la prédestination (3). On oppose l'obscurité des Écritures (4). Pourquoi ne point dire franchement qu'en matière de religion chacun est libre de croire et d'enseigner ce qui lui plaît? Eh quoi! parce qu'il y a des controverses sur certains points de l'Écriture, on en conclura qu'il n'y a rien de certain dans les Écritures? Mais alors, il faut conclure qu'il n'y a rien de certain en quoi que ce soit : car de quoi ne dispute-t-on pas? D'ailleurs, où a-t-on douté de la parole de Dieu? Est-ce dans la véritable Église? Non, sans doute. Car il y a toujours eu une Église de Dieu, qui non-seulement entendait sa parole, mais la comprenait. Si les controverses sont une preuve d'incertitude, il n'y a plus rien de certain. Quoi de plus certain que la divinité de Jésus-Christ? Et cependant, le nombre de ceux qui y croient est bien peu nombreux

(1) Ibid., p. 45.
(2) Ibid., p. 61.
(3) Ibid., p. 39-63.
(4) Ibid., p. 63-76.

en comparaison des autres. Quoi de plus certain que la résurrection? Les sadducéens et les épicuriens en ont douté. Dira-t-on que les vols et les adultères ne doivent pas être punis, parce que les anabaptistes ont établi la communauté des femmes et des biens? La charité, dit-on, doit épargner les hérétiques (1). Quoi! le magistrat viole-t-il donc la charité, lorsqu'il condamne un voleur? Il y a, dit saint Augustin, une charité de mansuétude, et une charité de sévérité. La haine et la charité sont deux choses opposées : l'une et l'autre nous ont été enseignées par le Christ : nous devons haïr le mal, et aimer le bien. Prouvez donc que les hérétiques ne sont point des méchants, ou avouez que votre charité n'est pas chrétienne, mais diabolique. Les magistrats fidèles, au contraire, doivent veiller pour chasser les loups qui menacent le troupeau de Dieu : le glaive leur a été donné par lui pour venger sa dignité offensée. Tout est juste, disent-ils, lorsqu'il vient de la conscience (2). Mais si la conscience ne peut errer, qu'est-ce donc que ce zèle dont parle saint Paul, qui n'est pas selon la science? Pourquoi Jésus-Christ a-t-il prié pour ses bourreaux, si ce n'est pas pécher que de pécher sans le savoir? Avant de prendre la conscience pour règle de nos actions, prenons la parole de Dieu pour règle de notre conscience. Dieu ne demande pas seulement de la conscience, mais une bonne conscience. Quelle différence fera-t-on entre la conscience et la révolte? Le magistrat ordonne de prendre les armes : l'anabaptiste refuse, et meurt plutôt que de cesser de s'écrier qu'il n'est pas permis aux chrétiens

(1) Ibid., p. 82-84.
(2) Ibid., p. 93-96.

de faire la guerre. Voilà la révolte, et le royaume renversé. Un tel homme est-il obéissant? N'est-il pas plus à craindre que les voleurs et les homicides? Car c'est plus pécher de tuer l'âme que de tuer le corps. Si le magistrat ne doit rien faire que le Christ n'ait fait (1), pourquoi pend-on les voleurs, juge-t-on les procès? Le Christ n'a rien fait de semblable; et cependant le magistrat imite Jésus-Christ en agissant ainsi : car il fait son devoir. D'ailleurs, Jésus lui-même n'a pas toujours dédaigné la sévérité. Il a saisi le fouet, il a chassé les marchands du temple : il a donné, et il donne encore de sa colère un exemple terrible contre les Juifs. Le magistrat, dit-on, ne punit ni les Juifs, ni les Turcs (2). Pourquoi punirait-il les hérétiques? Mais de quel droit le magistrat punirait-il ceux qui repoussent ouvertement la foi chrétienne? Il n'en est pas de même des hérétiques, qui sont des ennemis domestiques, et qui trahissent la foi qu'ils ont jurée. On dit encore que la foi ne veut pas être contrainte. Mais si on les punit, ce n'est pas dans l'intention chimérique de les rendre meilleurs, c'est pour servir Dieu, c'est pour adorer son Fils (*ut magistratus Deo serviant, et Filius osculentur*) (3).

On prétend que si les hérétiques doivent être punis, ils ne doivent pas l'être par la main du magistrat. Car, a dit Jésus-Christ, mon royaume n'est pas de ce monde. Mais quoi! Jésus-Christ n'est-il pas le maître et le juge du monde (4)? Le glaive du magistrat n'est-il pas le glaive de Dieu? Sans doute le pouvoir ecclésiastique et

(1) Ibid., p. 102-103.
(2) Ibid., p. 105-106.
(3) Ibid., p. 108-109.
(4) Ibid., p. 113-114.

le pouvoir civil sont différents, mais ils ne sont pas contraires; ils ne diffèrent pas comme l'esprit diffère de la chair et du monde. Le Christ a reçu la puissance sur le ciel et sur la terre, et tous ceux qui lui sont unis par la foi participent à cette puissance. Quoique le royaume du Christ n'ait pas besoin du secours des hommes, ce n'est pas à dire que l'on doive les rejeter. La société politique a été fondée par les hommes pour vivre heureux (1). Mais l'objet des magistrats ne se borne pas seulement à la conduite publique, il embrasse encore les devoirs privés de chacun. Leur devoir est de faire la meilleure république possible. Mais une bonne république se compose de bons citoyens; et il ne suffit même pas qu'ils soient bons citoyens, il faut encore qu'ils soient des hommes vertueux (*non tantum bonos cives, sed etiam bonos viros oporteat*). Si le devoir de l'honnête homme se compose de deux choses, le culte de Dieu, et l'amour des hommes, et si le magistrat doit veiller à ce que ces deux points soient religieusement observés, il est donc chargé de défendre et de protéger le culte du vrai Dieu. Ce n'est pas que le magistrat soit comme un Dieu parmi les hommes; c'est au contraire Dieu qui, en la personne des hommes, doit régner parmi nous.

On voit sur quelle confusion repose toute cette théorie; c'est celle que nous avons signalée déjà dans Luther, c'est le rôle du pouvoir spirituel attribué au pouvoir temporel. Ce n'est plus, il est vrai, comme au moyen âge, la puissance ecclésiastique se servant de l'autorité civile, pour faire exécuter ses jugements; mais c'est

(1) P. 22-29.

toujours, dans le fait, le même résultat; car, le pouvoir laïque n'étant pas juge en fait de doctrine, est obligé de s'en rapporter à l'Eglise. Rien n'est plus obsur ici que la doctrine de Théodore de Bèze. Car, quelle est cette autorité? En vertu de quoi juge-t-elle? L'Eglise se composant de tous les fidèles, où se résume, par quels interprètes s'exprime la vraie foi et la vraie doctrine? Sur ce point, le protestantisme était beaucoup moins fort encore que le catholicisme du moyen âge, et soulevait une grave objection de plus contre cette erreur commune à l'un et à l'autre.

Quant à la question de la nature de la peine applicable à l'hérésie (1), Th. de Bèze établit facilement que si l'hérésie est un crime, elle est le plus grand des crimes, et doit être punie de la plus grande des peines. Toutes les objections que l'on peut faire contre la mort des hérétiques sont également applicables à la mort de tous les criminels. D'ailleurs ce point n'est que secondaire dans la question, car il ne s'agit pas de savoir de quelle peine les hérétiques doivent être punis, mais s'ils doivent être punis.

Tel est le curieux et célèbre ouvrage de Théodore de Bèze sur le droit de punir l'hérésie, ouvrage peu connu, parce qu'il est assez rare, la prudence des protestants ayant fait disparaître le plus possible un livre qui fournissait tant d'armes contre eux. On ne comprend pas en effet, comment dans le temps où la réforme était encore persécutée de toutes parts, un tel livre a pu être écrit. C'était une sorte de défi, lancé non-seulement aux sectes

(1) P. 139-182 et p. 208, sqq.

anarchiques et révolutionnaires, mais aux catholiques eux-mêmes. La mort de Servet avait été le premier acte sanglant d'une Eglise qui n'avait d'abord demandé qu'à vivre, et qui maintenant voulait commander et opprimer. Le livre de de Bèze fut l'écho de cet acte inique. Par ce livre, la réforme rompait, non plus seulement avec les catholiques, mais avec les libres penseurs, qui avaient d'abord cru voir en elle une alliée.

La question de la liberté de conscience que nous retrouverons encore plusieurs fois nous a fait interrompre la suite des idées politiques dans le protestantisme. Nous l'avons vu dans Luther et dans Mélanchton, complétement opposé aux violences révolutionnaires des anabaptistes, aux entreprises bien plus légitimes des paysans, confondre le spirituel et le temporel en sens inverse du moyen âge, et conduire ainsi à la doctrine de l'intolérance religieuse. Nous retrouvons toutes ces doctrines dans Calvin, avec quelques nuances particulières.

L'anabaptisme et ses extravagances politiques n'ont pas d'adversaire plus déclaré que Calvin. Voici comme il les fait parler : « Puisque nous sommes morts par Christ aux éléments de ce monde, disent-ils, c'est une chose trop vile pour nous, et trop indigne de notre excellence de nous occuper à ses sollicitudes immondes et profanes..... De quoi servent les lois sans plaidoyers et sans jugements? Et de quoi appartiennent les plaidoyers à l'homme chrétien (1)? » Calvin n'a pas assez de mépris pour « ces gens forcenés et barbares, comme il les appelle, qui voudraient renverser toute police,

(1) Calv. instit. chret. l. IV, c, xx. 2.

ces fanatiques, qui ne cherchent qu'une licence débridée, et voudraient que les hommes véquissent pêle-mêle comme rats en paille (1). »

Comme Luther, Calvin oppose à ces déclamations la double nature et la double destinée de l'homme, composé de chair et d'esprit, appelé à jouir d'une vie éternelle, après avoir traversé les épreuves de la vie terrestre et temporelle. Il ne faut point confondre le royaume spirituel du Christ, et l'ordonnance civile : l'un qui n'aura lieu que dans une vie autre que celle-ci, et qui est seulement préparé ici-bas par la grâce ; l'autre qui, gouvernant l'homme charnel, met un certain ordre dans ses actions extérieures et en assurant sa subsistance, le contraint au moins aux apparences de la justice et de la vertu : « L'ordonnance civile, dit Calvin, n'appartient pas seulement à ce que les hommes mangent, boivent, etc., mais à ce qu'idolâtrie, blasphème contre le nom de Dieu et contre sa vérité et autres scandales de la religion ne soient publiquement mis en avant, et semés entre le peuple ; à ce que la tranquillité publique ne soit troublée, qu'à chacun soit gardé ce qui est sien ; que les hommes communiquent ensemble, sans fraude ni nuisance, qu'il y ait honnêteté et modestie entre eux, en somme, qu'il apparaisse forme publique de religion entre les chrétiens, et que l'humanité consiste entre les humains (2). » On le voit, Calvin n'impose pas seulement au gouvernement l'œuvre tout humaine de protéger la justice, mais le rôle difficile et dangereux de défendre et de venger Dieu. Il donne

(1) Ib. ib.
(2) Ib. 3.

[illegible] au pouvoir à la fois spirituel et temporel, [illegible] à confondre l'État avec l'Église même. Si [illegible] se charge de défendre le culte de Dieu, selon les règles fixées par Dieu même, ou il est lui-même l'interprète de ces règles, et il est le souverain spirituel, ou il accepte cette interprétation de l'Église, et c'est l'Église qui devient le souverain temporel. C'est la doctrine de l'intolérance civile, commune à Calvin et à saint Thomas. C'est le principe qui a tué Michel Servet.

Calvin rapporte à Dieu même l'institution des gouvernements. « Les magistrats, dit-il, ont commandement de Dieu, sont autorisés de lui, et du tout ils représentent sa personne, étant au demeurant ses vicaires... On ne peut aucunement douter que la supériorité civile ne soit une vocation non-seulement sainte et légitime devant Dieu, mais aussi très-sacrée et honorable entre toutes les autres (1). » Et il ne faut pas distinguer en aucune façon entre les différentes formes de gouvernements; toutes sont établies par Dieu. « Et celle qui est la moins plaisante aux hommes est recommandée singulièrement par-dessus toutes les autres : c'est à savoir la seigneurie et la domination d'un seul homme, laquelle pour tant qu'elle emporte soi une servitude commune de tous, excepté celui seul au plaisir duquel elle asservit tous les autres, elle n'a jamais été agréable à tous gens d'excellent et haut esprit. Mais l'Écriture, d'autre part, pour obvier à cette malignité des jugements humains, affirme nommément que cela se fait par la providence de la sapience divine (2). » Et il ajoute :

(1) [illegible]
(2) [illegible]

« Certes, c'est vaine occupation aux hommes privés, lesquels n'ont nulle autorité d'ordonner les choses publiques, de disputer quel est le meilleur état de police. En outre, c'est une témérité d'en déterminer simplement, vu que le principal gît en circonstances (1). » Toutes les formes de gouvernement ont leurs périls, et peuvent tomber dans la corruption. « Il est bien vrai qu'un roi ou autre à qui appartient la domination, aisément décline à être tyran. Mais il est autant facile, quand les gens d'apparence ont la supériorité, qu'ils conspirent à élever une domination inique, et encore, il est beaucoup plus facile, où le populaire a autorité, qu'il émeuve sédition (2). »

Voilà donc tous les gouvernements à peu près égaux sous le rapport des avantages et des inconvénients. Ils ont tous une même origine, la volonté de Dieu, et même la plus malplaisante de toutes ces formes, la domination d'un seul, paraît être celle que Dieu a préférée pour les hommes. Cependant il est une forme de gouvernement vers laquelle Calvin paraît incliner et qui lui semble la plus passable de toutes. C'est celle « où plusieurs gouvernants ensemble, s'aidant les uns aux autres, s'avertissent de leur office, de sorte que si quelqu'un s'élève trop haut, les autres lui soient comme censeurs et maîtres (3). » Calvin trahit ainsi quelque préférence pour cette forme de gouvernement tempérée, où le pouvoir divisé entre plusieurs serait toujours exposé à la surveillance et à la censure. Mais enfin

(1) Ib. 8.
(2) Ib. ib.
(3) Ib. ib.

le gouvernement, quel qu'il soit, doit être obéi et respecté. Et cette obéissance n'est pas due seulement aux bons princes, mais à tous ceux qui tiennent l'autorité de Dieu, de quelque manière qu'ils en usent : « Si cette sentence nous est une fois bien résolue et fichée en nos cœurs, c'est à savoir que par icelle même ordonnance de Dieu, par laquelle l'autorité de tous rois est établie, aussi les rois iniques viennent à occuper la puissance ; jamais ces folles et séditieuses cogitations ne nous viendront en l'esprit, qu'un roi doive être traité comme il le mérite, et qu'il n'est pas raisonnable que nous nous tenions pour sujets de celui qui ne se maintient pas de sa part envers nous comme Roy (1). » Ce n'est point qu'il faille admettre, avec les flatteurs des princes, que ceux-ci n'ont aucuns devoirs envers leurs sujets : mais s'ils manquent à ces devoirs, il faut mettre devant nous cette pensée, qu'il n'est pas en nous de remédier à de tels maux. » Il ajoute cependant : « Je parle toujours des personnes privées ; car s'il y avait en ce temps-ci magistrats constitués pour la défense du peuple, pour réprimer la trop grande cupidité et licence des rois..., à ceux qui seraient constitués en tel état, tellement je ne défendrays de s'opposer et résister à l'intempérance ou cruauté des rois, selon le devoir de leur office, que même, s'ils dissimulaient, voyant que les rois désordonnément vexassent le povre populaire, j'estimerais devoir être accusée de parjure telle dissimulation, par laquelle malicieusement ils trahiraient la liberté du peuple (2). » Ainsi, lorsque la

(1) Ib. 27.
(2) Ib. 31.

liberté se trouve établie par la constitution des Etats, il est aussi juste de la conserver et de la défendre, qu'il est injuste de vouloir la conquérir lorsqu'elle en est absente. Telles sont les seules limites que Calvin reconnaît à l'autorité des rois. Hors de là, il défend aux sujets de s'entre-mettre d'aucune façon aux affaires publiques, et il prescrit l'obéissance sans limites, non-seulement à l'autorité légitime, mais encore à la tyrannie.

Ce serait donc une grave erreur de compter Calvin parmi les partisans du gouvernement populaire, et de lui attribuer la théorie qui place dans le peuple l'origine légitime de tout pouvoir. Quoiqu'il ait été lui-même le magistrat suprême d'une démocratie, et que dans son système religieux il ait déplacé le principe du gouvernement, et fait descendre l'autorité de la tête aux membres de l'Eglise, il a laissé à d'autres le soin d'appliquer à la politique générale ses principes d'organisation ecclésiastique. Malgré les efforts des premiers réformateurs, pour se concilier la sympathie des pouvoirs établis, la Réforme fut presque partout amenée à rompre avec ces pouvoirs. La liberté religieuse n'est qu'une partie de la liberté politique. Si le sujet n'est rien, comment la conscience serait-elle quelque chose de respectable? Et comment admettre, en outre, dans un Etat qui ne se gouverne pas lui-même, une Eglise qui se gouvernerait elle-même? La Réforme aperçut bien vite toutes ces conséquences. En même temps la renaissance des lettres anciennes, la pratique plus familière et plus fréquente des écrivains de l'antiquité, des ouvrages moraux et politiques de Platon et d'Aristote, des historiens, des orateurs, l'étude des monuments et des ori-

gines de notre histoire, la lecture assidue de la Bible, toutes ces causes donnèrent naissance à une politique nouvelle, hardie, toute démocratique, qui, après avoir quelque temps sommeillé dans les esprits et dans les âmes, éclata tout à coup avec fureur après la Saint-Barthélemy.

L'un des premiers ouvrages où nous voyons le protestantisme changer de caractère et abandonner la cause du pouvoir absolu, pour incliner aux idées populaires, est le *Franco-Gallia*, de François Hotmann, l'un des plus grands jurisconsultes du XVIe siècle. Ce traité n'est pas un livre de politique générale et philosophique, c'est un traité de la monarchie française et de ses lois fondamentales. Mais il est évident que l'interprétation donnée par Hotmann à la constitution monarchique de la France avait sa source dans certaines prédilections politiques. Au lieu d'une monarchie absolue, constituée par des lois fondamentales, limitée dans une certaine mesure par le pouvoir parlementaire, Fr. Hotmann cherche dans l'histoire le type d'une nouvelle monarchie, élective à l'origine, démocratique dans l'application, subordonnée aux Etats, c'est-à-dire à une assemblée nationale. Hotmann ne va pas jusqu'à vouloir absorber ni la royauté ni la noblesse dans le tiers état. Il rêve, au contraire, une sorte d'équilibre, et se représente même la noblesse comme un intermédiaire entre la royauté et le peuple. Mais la royauté s'inclinant devant l'autorité des États, et les Etats étant composés en majorité du peuple, on voit que cette monarchie tempérée n'était autre chose que le gouvernement populaire. On comprend l'émotion que produisit un tel pamphlet. « Le livre de François Hotmann, dit M. Aug. Thierry, eut un succès immense

sur les hommes de son siècle, qu'agitait le besoin de nouveautés religieuses et politiques; il survécut à la génération contemporaine des guerres civiles, et se prolongea même durant le calme du règne de Louis XIV. Ce bizare et fabuleux exposé de l'ancien droit public du royaume devint alors la pâture secrète des libres penseurs, des consciences délicates, des imaginations chagrines plus frappées dans le présent du mal que du bien. Au commencement du XVIII[e] siècle sa réputation durait encore; les uns l'aimaient, les autres le déclaraient un livre pernicieux; mais les grandes controverses qu'il avait soulevées cent vingt-cinq ans auparavant, éloignées de l'opinion des masses, ne remuaient plus en sens contraire que des esprits d'élite (1). »

Le *Franco-Gallia*, quoique contenant une doctrine politique, n'était cependant qu'un ouvrage historique. C'est à l'histoire, à la tradition, à l'érudition que François Hotmann emprunte ses principes et ses arguments. Un autre ouvrage parut vers le même temps, qui n'eut pas moins de retentissement, mais qui portait la question à une plus grande hauteur, et sur le terrain du droit, c'est le *Vindiciæ contra tyrannos*, de Junius Brutus, ouvrage attribué à Hubert Languet, autre protestant (2).

L'auteur expose dans sa préface d'une manière très-nette et très-hardie, et l'objet de son livre, et la méthode qu'il entend suivre. Quant à l'objet, le voici : ramener à des principes premiers et évidents, le pou-

(1) Aug. Thierry, *Consid. sur l'hist. de France*, c. I, p. 37 (Récits mérovingiens).

(2) Vid. Becler ad Grotium, p. 275.

voir des princes et le droit des sujets ; renfermer l'un et l'autre dans des limites déterminées qu'une bonne administration ne puisse franchir (1). En posant ainsi le problème le plus hardi de la science, l'auteur prétend également le traiter par la méthode la plus rigoureuse. Il emploiera, dit-il, la méthode géométrique qui, *du point passe à la ligne, de la ligne à la surface, de la surface au corps.* En d'autres termes, il ira du simple au composé, des degrés au faîte, des effets aux lois générales (2). Telle est la méthode sévère et vraiment scientifique que l'auteur prétend employer.

Quoique l'exécution ne réponde pas exactement aux promesses de la préface, on ne peut méconnaître cependant dans le *Vindiciæ contra tyrannos* un ordre logique et un certain art de conduire insensiblement de ce qui est évident à ce qui l'est moins. L'auteur traite, en effet, l'une après l'autre ces trois questions : I. Les sujets doivent-ils obéir au prince, lorsqu'il commande quelque chose contre la loi de Dieu? II. Est-il permis de résister à un prince qui commande quelque chose contre la loi de Dieu? III. Est-il permis de résister à un prince qui opprime l'Etat? La progression est sensible dans ces trois questions. La première pose seulement le droit de non-obéissance, reconnu par les apôtres; la seconde, le droit de résistance, mais seulement dans les limites de la foi religieuse; la troisième, le droit de résistance, abso-

(1) Vind. contr. tyrann. præf. Principum imperium et jus populorum ad sua legitima certaque principia referre ; intra certas fines utrorumque potestatem conclusum iri, quos ultrà citraque recta reipublicæ administratio plane non possit consistere.

(2) Ibid. Ex effectis et consequentibus causas et maximas illas propositiones sive regulas colligit.

lument, et au point de vue purement politique. A ces trois questions, l'auteur en ajoute une quatrième, moins essentielle, mais très-importante dans les troubles civils, c'est la question du droit d'intervention : « Les princes voisins ont-ils le droit de porter secours aux sujets des autres princes opprimés pour cause de religion, ou par une manifeste tyrannie ? »

Ce qui donne le plus de prix au livre d'Hubert Languet, c'est une idée destinée depuis à une singulière fortune, mais alors toute nouvelle et originale : c'est l'idée du contrat. Deux théories jusque-là paraissaient se disputer l'explication de la souveraineté. Selon les uns, le pouvoir civil émanait du pouvoir ecclésiastique, et par conséquent devait compte de sa conduite à ce pouvoir supérieur. Selon les autres, le pouvoir civil est constitué immédiatement par Dieu, et ne doit aucun compte, si ce n'est à Dieu seul. Il est vrai que les jurisconsultes qui soutenaient cette opinion, étaient obligés de reconnaître que le pouvoir était passé du peuple aux empereurs par une cession du premier; mais en général, sauf quelques rares exceptions, on était d'accord que le peuple avait abandonné la souveraineté tout entière, et qu'il ne s'était rien réservé. De là la théorie, que l'empereur ou le roi ne doit compte de ses actions qu'à Dieu, qu'il n'est pas soumis aux lois civiles, que du moins il ne leur est soumis que quant à la puissance *directive* et non à la *coactive*; et de là enfin la théorie du pouvoir absolu.

Hubert Languet soutenait donc un principe à peu près nouveau, et qui n'avait pas encore été mis en lumière, celui du contrat. Ce qui est encore remarquable, et témoigne

que la philosophie politique ne fait que de naître, c'est qu'au lieu de chercher dans la raison seule la démonstration et les conditions de ce contrat purement idéal, l'auteur du *Vindiciæ contra tyrannos* commence par l'établir historiquement. Mais il n'emploie pas l'histoire comme Machiavel ou Hotmann; le premier examinait ce que les hommes ont coutume de faire, pour enseigner ce qu'ils doivent faire; le second recherchait les traditions du passé pour rétablir la monarchie dans son état primitif : l'un consultait de préférence l'histoire romaine, l'autre l'histoire de France. Hubert Languet s'adresse à une histoire plus antique et plus respectable, qui fournit non-seulement des exemples, mais des principes, et qui ne nous apprend pas seulement ce que les hommes ont fait, mais ce que Dieu a voulu : l'histoire sacrée. Il puise ses arguments dans l'Ecriture, et il fonde son système sur l'autorité des livres saints.

Telle est la différence essentielle du *Franco-Gallia* et du *Vindiciæ contra tyrannos*, qui eurent à cette époque un égal retentissement. Le premier est le livre d'un savant, d'un érudit; le second, d'un réformé. L'action religieuse est nulle dans le premier : ses autorités, ce sont les chroniques. Dans l'autre, l'autorité suprême est la Bible, et ce qui est vrai du peuple juif est vrai de tout peuple chrétien.

L'Ecriture nous montre donc dans l'institution des rois un double contrat : 1° un contrat entre Dieu, le roi et le peuple; 2° un contrat séparé entre le peuple et le roi. Remarquez que le premier de ces contrats ne lie pas seulement Dieu et le roi, mais encore Dieu et le peuple. insi, le peuple est co-contractant avec le roi.

Le contrat qui unit le roi à Dieu est évident dans les paroles qui instituent la royauté (1). Dans ce passage, Samuel n'établit le roi sur les Hébreux qu'à la condition qu'il obéira à Dieu; sans quoi, il périra. Les exemples de châtiment ne manquent pas non plus dans l'Ecriture. Saül est rejeté pour avoir manqué à l'alliance contractée avec Dieu. Roboam voit se séparer de lui les dix tribus. Comme il a rompu le pacte, Dieu n'en a pas rempli les conditions (2). L'Evangile a succédé à la loi, les rois chrétiens aux rois hébreux. Le pacte n'a point cessé : les mêmes conditions, les mêmes sanctions subsistent encore (3). Les rois païens eux-mêmes ont contracté, sans le savoir, le même engagement tacite. Car c'est de Dieu qu'ils ont reçu leur puissance, même quand ils croient la tenir du suffrage ou du sort. Est-ce le suffrage? Dieu gouverne le cœur des hommes et les dirige où il veut. Est-ce le sort? mais le sort est caché dans son sein. Que si Dieu ne les a point chargés expressément du soin de garder les lois, il leur a au moins interdit d'empiéter sur sa divine juridiction; et Dieu venge sévèrement, même sur les princes païens, ce crime d'usurpation.

Que conclure du principe que nous venons d'établir? c'est que le prince, institué en vertu d'un contrat avec

(1) « En regem quem legistis, et petistis. Ecce Deus ponit regem eum super vos. Obedite et *servite Deo* tam vos, quam *rex vester qui est* super vos... Alioquin et vos et *rex vester* peribitis. » Rois, I. 13, 14, 23, c. XII.

(2) Vind. cont. tyr. q. I. Ac si diceret Deus : pactum violarunt, conditionem non impleverunt : neque ego itaque amplius teneor.

(3) Ib. ib. Idem pactum est, eædem conditiones, eædem pœnæ ni impleantur, idem vindex perfidiæ Deus omnipotens.

Dieu, n'est autre chose que son vassal (1). Si donc, semblable aux géants, il essaie d'escalader le ciel, si le fils de César vient empiéter sur le fils de Dieu, il mérite d'être privé de *son fief*, comme un vassal infidèle, et ses sujets ne sont pas tenus de lui obéir, mais deviendraient même rebelles en lui obéissant, comme un serf qui prendrait les armes pour son seigneur contre le roi. Dieu doit être honoré pour lui-même, et le prince ne doit l'être que pour Dieu, dont il est le ministre. Si le prince vient de Dieu, on doit lui obéir à cause de Dieu, mais non pas contre Dieu.

Voilà pour le principe de non-obéissance. Passons au principe de résistance. N'oublions pas que dans le premier contrat, il n'y a pas seulement deux contractants, mais trois; à savoir : Dieu, le roi et le peuple. En effet, le contrat de Dieu et du peuple a précédé le contrat de Dieu et du roi. Car, avant l'institution des rois, Dieu s'était choisi son peuple, et avait contracté avec lui une alliance (2). La clause principale du contrat, c'est que le peuple garderait son culte avec fidélité. Tel fut le contrat primitif de Dieu et du peuple. Ce contrat cessa-t-il après l'institution des rois? Loin de là, il fut au contraire confirmé et renouvelé. Dans l'institution de la royauté, le prêtre stipule, au nom de Dieu, l'observation de la loi et la conservation du temple. Le roi et le peuple promettent, et cela non pas séparément, mais conjointement. Le roi et le peuple sont donc constitués à la fois

(1) Ib. ib. Reges omnes Dei vassalles esse omnino statuendum est.

(2) Ib. q. II. Deum, electo ex omnibus populo Israelitico, ut esset sibi peculiaris populus, fœdus cum eodem pepigisse.

responsables, et s'engagent solidairement (1). Hubert Languet poursuit en jurisconsulte les conséquences d'un tel contrat. Si l'une des parties manque à l'obligation, le stipulateur a le droit de faire valoir son droit auprès de l'autre (2). La faute de l'un rejaillit sur l'autre. Si Israël abandonne Dieu, sans que le roi s'y oppose, celui-ci est responsable de la faute d'Israël; de même, si le roi adore des dieux étrangers, et qu'Israël ne le retienne pas et ne le force pas au devoir, Israël est responsable à son tour.

De ce contrat solidaire entre Dieu d'une part, et de l'autre le roi et le peuple, naît évidemment le droit de résistance. Car que devient un tel pacte, si le peuple peut se laisser entraîner par ses rois au culte des dieux étrangers? Comment restera-t-il le peuple de Dieu, s'il est changé en un peuple esclave, pour lequel aucune obligation n'est possible? Donc si le roi veut renverser l'Église et la loi de Dieu, le peuple est tenu de résister, et s'il ne le fait pas, il est entraîné dans sa ruine.

Nous voici arrivés à ce droit de résistance par les armes, qui était dans l'antiquité un droit non contesté, mais qui avait disparu de la science politique depuis l'Evangile. A part quelques protestations éparses dans les écrits du moyen âge, la seule résistance que l'Eglise et ses docteurs autorisassent contre le pouvoir civil était la résistance ecclésiastique. Il fallait, pour affranchir le peuple, que le pape le déliât de son serment de fidélité. Ici, le peuple se délie lui-même. Il a contracté

(1) Ib. ib. Constituuntur ergo hic duo rei, rex et Israel, ideoque æqualiter in solidum obligantur.

(2) Ib. ib. Uter vero negligat, Deus ab alterutro integram rem petere potest, et eo quidem magis a populo quam a rege.

avec Dieu; il est partie et garant du contrat passé avec le roi : le contrat violé, il est libre par rapport au roi, mais non par rapport à Dieu. Il doit défendre Dieu contre le roi. Ces principes empruntés au droit civil conduisaient au droit d'insurrection. Ici le hardi novateur s'arrête, et éprouve le besoin de limiter ses affirmations.

Eh quoi! se dit-il, donnera-t-on au peuple, à cette bête à mille têtes le droit de se soulever en tumulte, sans ordre, sans conduite, sans guide? Il faut distinguer. Par le peuple, nous entendons ceux qui ont reçu l'autorité de la part du peuple, les magistrats choisis d'entre le peuple, et qui sont comme les surveillants des rois (*regnum ephoros*) et les représentants du peuple (*qui universum populi cœtum repræsentant*). Dans tout État bien constitué, il y a entre le roi et le peuple, des magistrats, des grands, des conseillers choisis dans tous les ordres de la nation, et qui, réunis, forment ce que l'on appelle, selon les pays, le conseil ordinaire, le conseil extraordinaire, le parlement, la diète. Individuellement, ces divers personnages sont moins que le roi; mais en corps, ils sont plus que lui. Ils sont chargés de défendre le peuple : comme de bons tuteurs, ils doivent veiller à ses droits; s'ils ne le font pas, ils tombent sous le coup de l'action de la tutelle (1). C'est donc à eux qu'appartient le droit de résistance : ce qui est décidé par la majorité est censé l'être par tous; et ce qui l'est par tous, est censé l'être par le peuple tout entier (2).

(1) Ib. ib. Ni faciant, actione tutelæ tenentur.

(2) Ib. ib. Quod major pars principum seu optimatum fecerit, omnes, quod omnes, universus populus fecisse dicetur.

Mais une difficulté se présente. Si la majorité du corps des magistrats fait cause commune avec le roi, et est de complicité dans sa révolte contre Dieu, que devra faire la minorité, ou même un seul d'entre les magistrats, qui ne voudra pas se soumettre à la loi du prince? Il n'est pas question, bien entendu, des simples particuliers, mais d'une province, d'un magistrat, d'un seigneur. Cette minorité aura-t-elle le droit de la résistance au même titre que la majorité? Pour résoudre cette difficile question, il faut encore remonter aux clauses du contrat primitif. Dans ce contrat, où Israël tout entier s'est engagé, il est évident que chaque ville, chaque magistrat s'est particulièrement engagé (1). Ainsi chacun a promis en son nom propre, et en tant qu'il dépendait de lui, de défendre la cause de Dieu. Ce n'est donc pas seulement le roi, ni le royaume tout entier, mais toutes les parties du royaume qui doivent individuellement à Dieu foi et obéissance. On entrevoit la conséquence : c'est que tout magistrat, toute ville peut donner le signal de la résistance à un roi qui viole la loi de Dieu, même quand la majorité des villes ou des magistrats aurait pris le parti du roi.

Quelle porte ouverte à la sédition! Mais quoi, dit l'auteur, que le roi dépose les armes, et les sujets les déposeront. Qu'il cesse de frapper, et ils s'arrêteront. Qu'il dépose l'épée, ils rejetteront le bouclier. On ne peut appeler esclave fugitif celui qui se défend contre les coups de son maître, ou qui se réfugie dans sa cabane pour échapper à sa fureur. Appellera-t-on traîtres (*defectores*) ceux qui ferment les portes de la ville à un

(1) Ib. ib. Singillatim spopondit.

prince furieux, tout prêts à lui obéir, quand il sera revenu à lui? *Ce n'est pas la séparation qui fait le schisme, c'est l'intention :* principe de la Sorbonne dans la querelle de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Autre chose de se séparer d'un mauvais pontife ou d'un mauvais roi, autre chose se séparer de l'Eglise ou du royaume. On voit que l'auteur ne répond pas à l'objection. Car ici l'objection ne porterait plus contre le droit de résistance en général, mais contre le droit accordé à quelques-uns, et même à un seul.

Et cependant l'auteur ne veut pas aller jusqu'à l'insurrection révolutionnaire, et il exclut expressément le peuple, en tant que multitude, du droit de résistance. Les hommes privés, dit-il, n'ont pas la puissance, la magistrature, le droit du glaive. Le contrat primitif a été passé par Dieu avec l'universalité du peuple, mais non avec les individus. Les individus ne sont donc pas tenus par le contrat, en tant que personnes : ils ne sont ni contractants, ni garants. Les rois et les magistrats s'engagent à bien gouverner le corps de l'Eglise. Les particuliers ne s'engagent qu'à une chose, c'est à rester membres de l'Eglise. Les uns sont tenus de faire en sorte que les autres obéissent à Dieu ; mais les sujets ne sont tenus que de lui obéir. Mais lorsque les magistrats eux-mêmes donnent le signal de la résistance aux ordres d'un tyran impie, le peuple doit les suivre, et les aider de tous ses efforts. Quelquefois Dieu choisit un homme privé, pour le faire l'instrument de sa vengeance, comme on le voit dans l'Ancien Testament. Mais il faut être très-sobre et très-circonspect à adopter de tels chefs. Souvent des hommes usurpent

l'autorité en se faisant passer pour inspirés; et ils se font dieux eux-mêmes. Que le peuple craigne donc, en croyant combattre sous les drapeaux du Christ, de combattre, à son grand détriment, sous les ordres de quelque usurpateur galiléen : ce qui est arrivé récemment en Allemagne, ajoute l'auteur, aux partisans de Thomas Munster.

Jusqu'ici, l'auteur a limité le droit de résistance à un seul cas, celui où le prince viole la loi de Dieu. Mais dans la troisième question il va plus loin. Il étend la résistance jusqu'à la défense de tous les droits naturels. Le prince n'est pas seulement engagé envers Dieu, mais encore envers le peuple : le peuple n'est plus seulement garant du contrat, il est partie. Nous entrons maintenant dans la politique moderne. Nous allons voir paraître dans toute sa hardiesse, et avec une remarquable netteté le principe de ce nouveau droit politique, d'où doivent sortir les révolutions d'Angleterre, d'Amérique et de France.

Le principe de cette politique n'est pas nouveau : c'est que le peuple a créé les rois. Ce principe était admis par la plupart des jurisconsultes qui expliquaient l'origine de l'empire par une cession du peuple romain. Mais cette cession, disait-on, impliquait l'abandon de la souveraineté. La prescription pouvait être opposée à toute revendication du peuple. Il avait perdu ses droits soit par un abandon tacite, soit par défaut d'exercice. Hubert Languet répond avec force à cette objection de juriste : Il n'y a pas de prescription contre le peuple, de même qu'il n'y a pas de prescription contre le fisc. Si le fisc peut se prévaloir de ce privilége, à plus forte raison

le peuple qui est le vrai propriétaire du fisc. On objecte que le peuple qui a élu les rois n'est pas le même que celui qui existe aujourd'hui. L'auteur répond : les rois meurent, mais le peuple ne meurt pas : c'est un fleuve qui coule sans cesse. Si les grands ont laissé peu à peu s'invétérer la tyrannie, leur faiblesse ne peut préjudicier aux peuples. Le temps ajoute aux torts du roi, mais n'ôte rien aux droits du peuple (1). La connivence des grands et du roi ne peut rien non plus contre les droits du peuple; mais ils tombent sous les peines de la loi portée contre les prévaricateurs.

On voit que l'esprit juridique se combine dans Hubert Languet avec l'esprit biblique pour donner à son ouvrage un grand cachet d'originalité. C'est le droit civil qui sert ici d'introduction au droit politique. Les idées de contrat, d'action, de prévarication, de prescription, sont détournées de leur sens ordinaire pour être appliquées aux rapports des rois et des sujets. Cette application, quoique fausse en soi, était légitime. Car les jurisconsultes avaient donné l'exemple de fonder la théorie du pouvoir royal sur le droit civil.

Continuons cependant cette déduction rigoureuse. Le peuple a cédé le pouvoir. Mais c'est un principe de toute évidence, qu'il n'a pu se donner un maître que pour une très-grande utilité (2). L'institution du pouvoir civil a eu pour but de défendre les individus les uns contre les autres par la justice, et le corps tout entier contre des

(1) Ib. ib. Nec demunt anni quidquam juri populi, sed addunt injuriæ regis.

(2) Ib. q. III. Non, nisi magnæ cujusdam utilitatis causa, imperium alienum ultro elegit.

attaques extérieures par la force (1). La seule fin de l'empire est l'utilité du peuple. L'empire n'est pas un honneur, mais une charge; non une immunité, mais un devoir; non un loisir, mais une mission (2); non une licence, mais une servitude publique. Lorsque le tien et le mien eurent envahi l'univers, le pouvoir a été institué pour défendre les pauvres contre les riches, le peuple contre ses voisins.

Les rois étant institués pour rendre la justice, ne sont donc autre chose que les gardiens et les conservateurs de la loi. On a demandé si la loi dépend du roi, ou le roi de la loi. Sans doute, si le roi était toujours juste, on n'aurait que faire de lois : mais comme cela est impossible, les lois ont été instituées par des magistrats sages et prudents, afin qu'elles fussent la règle selon laquelle les princes doivent juger; et pour empêcher que le prince ne violât la loi, on lui associa les grands, les magistrats, et le conseil public que nous rencontrons dans toutes les formes de gouvernement. La loi est l'âme du roi : c'est par elle qu'il se meut, qu'il sent et qu'il vit. Le roi est le corps de la loi. La loi est la raison commune des sages. Elle est la pensée même, et comme la pensée est une partie de la raison divine, celui qui obéit à la loi obéit à Dieu. Ce n'est pas ce que le roi ordonne qui est juste : mais un roi devient juste, lorsque ce qu'il ordonne est juste en soi.

Tels sont les grands et nobles principes qui se détachent dans le *Vindiciæ contra tyrannos* d'un fonds

(1) Ib. ib. Tum singulos a mutuis, tum universos ab externis injuriis seu jure dicendo, seu vim vi repellendo, defenderent.

(2) Ib. ib. Non honos, sed onus; non immunitas, sed munus; non vacatio, sed vocatio.

confus où se mêlent les arguments bibliques, les arguments historiques empruntés à Hotmann, les réminiscences de l'antiquité. De ces principes il déduit la nécessité du partage de l'autorité législative, entre les rois et les grands, ou les Etats du royaume. C'est ici que la pensée des réformateurs est en général assez vague. Ils ne disent rien de précis sur la participation du peuple au pouvoir législatif. Languet paraît accorder surtout la prépondérance à l'aristocratie. Mais c'est un point très-mal éclairci dans son livre.

Il est beaucoup plus précis, lorsqu'il traite du pouvoir du roi sur la vie et sur les biens des sujets. Les courtisans, dit-il, accordent aux princes le droit de vie et de mort sur leurs sujets. Pour nous, le prince n'est que le ministre et l'exécuteur de la loi. Il ne frappe que ceux que la loi a frappés. Autrement ce n'est pas un roi, c'est un tyran ; ce n'est pas un juge, mais un brigand. Les sujets ne sont pas les serfs du roi ; ils n'ont pas été achetés par lui à prix d'argent : ils n'ont pas été conquis à la guerre. Tous réunis, ils sont les souverains du roi : séparés, ils sont ses frères (1).

Quant aux biens, on entend répéter tous les jours à la cour des princes que tout appartient au roi. Ainsi, ce qu'il prend, il ne le ravit pas ; ce qu'il ne prend pas, il le donne. Mais, est-il vraisemblable que les hommes, qui aiment tant chacun le sien, se soient donné un maître, pour lui faire abandon de ce qu'ils ont gagné avec tant de peine ? Que m'importe, disait Agricola, que ce soit le roi ou l'ennemi qui me ravisse mon bien, si, de part et d'autre, je meurs également de faim ? Mais

(1) Ib. ib. Ut universi domini, ita singuli fratrum loco censendi sunt.

s'il n'est pas le maître des biens privés, le roi n'est-il pas au moins propriétaire du domaine public? Non, dit Languet. Autre chose est le trésor du prince, autre chose est le trésor du fisc. Sans doute, les princes sont propriétaires de leur fortune particulière, comme les autres citoyens. Mais à aucun point de vue ils ne peuvent être considérés comme propriétaires du domaine royal. La dignité royale est-elle une possession, ou une fonction ? Si c'est une possession, c'est bien le moins que le peuple en la cédant se soit conservé la propriété à perpétuité. A quoi me servira-t-il d'avoir confié le soin de mon salut à un roi, si en même temps je m'aliène et me vends en toute propriété (1)? Le prince n'est que le curateur et l'administrateur des richesses publiques. Le roi n'est pas même usufruitier. En effet, l'usufruitier peut engager les biens dont il a l'usufruit ; le roi ne peut pas engager son patrimoine. L'usufruitier peut faire des dons sur son usufruit ; les dons du roi, lorsqu'ils sont excessifs sont nuls, suivant cette axiome de la chambre des comptes : *Trop donné soit répété*. L'usufruitier peut jouir ou abuser des fruits sans que la loi s'en mêle ; au contraire, la loi prescrit au roi l'usage qu'il doit faire des domaines.

Le peuple n'a donc cédé la souveraineté, qu'à condition que le roi en userait pour son bien. Dans cette sorte de contrat, c'est le peuple qui stipule (*stipulatur*), c'est le roi qui promet (*spondet*). En retour, le peuple promet implicitement d'obéir, si les conditions sont bien exécutées : et le roi de son côté promet de

(1) Ib. ib. Si, inquam, dum libertati meæ incolumitatique prospicere volo, memet mancipo.

les remplir. Ainsi, le peuple ne s'engage que sous condition, et le roi s'engage purement et simplement. Mais, lorsqu'on insère une condition dans un contrat, il est évident que le contrat est nul de plein droit lorsque la condition n'est pas exécutée. On ne peut donc point appeler parjure un peuple qui refuse l'obéissance à celui qui a violé les conditions de son contrat. Si le vassal est délié de la foi envers son seigneur, lorsque celui-ci a commis une félonie envers lui, si la loi des douze tables condamne le patricien qui fraude son client, si la loi civile permet à l'affranchi une action contre la violence ou l'injustice de son patron, si dans le même cas l'esclave lui-même est affranchi de l'obéissance, à plus forte raison le peuple sera-t-il délié de la foi, que le prince lui-même aura violée le premier.

Le droit de résister aux tyrans, c'est-à-dire aux violateurs du pacte primitif, une fois établi, reste à savoir comment, à qui, et par quels moyens il est permis de résister. Mais il faut distinguer deux espèces de tyrans. Cette distinction, familière au XVI[e] siècle, était déjà dans Bartole (1). Il y a le tyran *absque titulo*, et le tyran *ab exercitio*. Le premier est celui qui s'empare du pouvoir sans titre, c'est un usurpateur. Le second possède le pouvoir à titre légitime, mais il en abuse. Or, la conduite du peuple doit être différente à l'égard de ces deux espèces de tyrans. Contre le premier, le droit naturel, le droit des gens, le droit civil, permettent de prendre les armes. Car c'est le droit naturel qui nous autorise à défendre notre vie et notre liberté menacées. Aucun pacte, aucune obligation, ne nous lie à un tyran de cette espèce;

(1) Bart. De tyranno (Ed. Bâle, t. V, p. 587-92), v. VIII.

même un homme privé peut se soulever contre cette sorte de tyrannie. Mais, si après avoir obtenu le pouvoir d'une manière illégitime, l'usurpateur obtient l'approbation du peuple, ce consentement lui doit tenir lieu de titre, et il possède de droit ce qu'il ne possédait encore que de fait. Il est juste alors que le peuple obéisse. Autrement il n'est pas de royaume dont la juridiction ne pût être révoquée en doute.

Quant aux rois légitimes qui abusent de leur pouvoir, il ne faut point sans doute pour quelques abus, pour quelques négligences, les appeler tyrans et leur déclarer la guerre; même lorsqu'il s'agit d'un tyran déclaré, qui viole ouvertement les lois et qui opprime la République, il faut d'abord le supporter, et employer tous les moyens avant les armes. Car il peut arriver que le remède soit pire que la maladie. Mais s'il persiste dans sa tyrannie, il doit être traité comme un rebelle, et déposé comme tel. Or, nous avons vu que le peuple est supérieur au prince : il a donc le droit de le déposer Qu'on n'accuse pas une telle révolte de sédition; car il y a des séditions justes et injustes : justes, dit Bartole, celles qui renversent un gouvernement injuste; injustes celles qui renversent un gouvernement juste : et à vrai dire le renversement d'un mauvais gouvernement ne peut pas être appelé sédition : principe, ne l'oublions pas, qui était déjà dans saint Thomas d'Aquin et dans toute la scholastique (1). Hubert Languet conclut qu'il est permis de prendre les armes non-seulement pour la religion, mais pour la patrie, et pour les foyers.

Mais il admet toujours la même réserve, c'est que ce

(1) Voy. t. I, p. 204 et 338, note.

droit de résistance n'appartient qu'aux magistrats, soit à tous, soit à plusieurs. Car pour les particuliers, il leur refuse tout droit de prendre l'initiative. La République n'a pas été confiée à la garde des particuliers : ceux-là ne doivent pas défendre la République, qui ne peuvent pas se protéger eux-mêmes. S'ils tirent le glaive, ils sont séditieux. Car ce n'est que la totalité des citoyens qui constituent le souverain, et non pas les particuliers. Le peuple ne peut donc résister que par l'intermédiaire de ses magistrats. Si ceux-ci n'agissent pas, le peuple doit se tenir en repos, et ne pas oublier que les meilleurs médecins laissent souvent faire la nature pour guérir les maladies. Il va plus loin encore. Si les magistrats, dit-il, sont évidemment de connivence avec le tyran, le peuple doit se souvenir que Dieu permet que les hypocrites règnent pour les péchés des peuples. Il n'est donc besoin ni des pieds, ni des mains, mais de prières et de genoux fléchis (1). Enfin il faut supporter les mauvais princes et en attendre de meilleurs, comme on supporte la grêle, les inondations, les tempêtes et les autres calamités naturelles. Mais si tous les grands, ou la plupart, ou même un seul essaie de s'opposer à sa tyrannie, le peuple doit regarder cette résistance comme un signal de Dieu même (2).

Hubert Languet résume lui-même tout son système dans ces termes rapides et concis : « Les princes sont élus par Dieu, mais constitués par le peuple. Le prince est supérieur à chaque particulier, mais inférieur à tous et à ceux qui représentent le tout, c'est-à-dire les magistrats ou les grands. Il intervient dans l'institution d[illegible]

(1) Ib. ib. Non pedibus, non manibus, sed genibus flexis opus esset.

roi un contrat entre le prince et le peuple; contrat tacite ou expresse, naturel ou civil, dont les officiers du roi sont les gardiens. Celui qui viole ce pacte est un tyran *ab exercitio*. Les magistrats ont le droit de le ramener au devoir par la force, s'ils ne peuvent faire autrement. Mais les hommes privés n'ont pas le droit de tirer le glaive contre un roi légitime, fût-il tyran dans le fait. Quant au tyran sans titre (*absque titulo*), comme il n'y a aucun contrat passé avec lui, tous, même les particuliers, peuvent se soulever contre lui. »

Le livre d'Hubert Languet est parfaitement suffisant pour donner une idée de tous les écrits politiques inspirés par la démocratie protestante. C'est de tous le plus célèbre, le plus rigoureux, le mieux raisonné, celui qui eut le plus d'influence. Parmi ces écrits, on ne peut néanmoins négliger de mentionner le *De Jure regni*, de Buchanan, ouvrage élégant et bien écrit, moins fortement conçu et raisonné que le *Vindiciæ contra tyrannos*, et qui s'en distingue en ce que le caractère religieux et réformé a presque complétement disparu, pour faire place à l'esprit philosophique et littéraire de la renaissance. Ce n'est pas le disciple de Calvin ou de Knox, c'est le disciple de Platon, d'Aristote et de Cicéron.

CHAPITRE III.

POLITIQUE CATHOLIQUE.

Politique scolastique.—Suarez. Du fondement de l'autorité. De la souveraineté. De l'institution du gouvernement. De l'acceptation des lois. La loi obligatoire par elle-même. Exceptions à ce principe. Le législateur est-il soumis à ses propres lois? Du spirituel et du temporel. — Bellarmin. Sa théorie de la monarchie mixte. Son opinion sur les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. — Politique de la Ligue.—Boucher. *De justa Henrici III abdicatione*. Du droit de déposer les rois. Mélange de l'esprit sacerdotal et de l'esprit démocratique. Doctrine du tyrannicide. — Mariana. *De rege*. Sa théorie du gouvernement. Doctrine du régicide.

Après avoir suivi le mouvement protestant depuis le commencement jusqu'à la fin du XVIe siècle, nous devons interroger maintenant le côté opposé, et chercher ce que sont devenues parmi les docteurs catholiques, les doctrines politiques du moyen âge. Mais il faut distinguer deux choses dans la politique catholique du XVIe siècle : l'école, et les partis; d'une part une politique savante, spéculative, scholastique, et en général toute fidèle aux principes de saint Thomas; de l'autre, une politique violente, passionnée, mêlée aux luttes et aux fureurs du siècle : la politique de l'école, et la politique de la ligue.

Nous retrouvons ici le jésuite Suarez, qui est le plus important représentant de la politique de l'école au XVIe siècle, comme il l'avait été de la morale. Le même traité (*de Legibus*) dont nous avons analysé plus haut les principes généraux contient aussi toute une politique. Il traite, en effet, du pouvoir de faire la loi, des conditions

de sa légitimité, de son acceptation, etc. ; et sur tous ces points, ses solutions sont curieuses, et assez dignes d'être rapportées.

La première question qu'il traite est celle-ci : y a-t-il parmi les hommes une puissance légitime de faire des lois? En d'autres termes, la magistrature, le pouvoir civil est-il de droit naturel? On soutient que non. Car l'homme de sa nature est libre : le gouvernement de l'homme par l'homme est donc contre nature, et, en soi, tyrannique. Suarez répond : 1° L'homme est un animal sociable, et ne peut vivre que dans une communauté parfaite ; 2° toute communauté suppose un pouvoir qui gouverne la communauté. On reconnaît à ces arguments qui viennent en droite ligne d'Aristote, par l'intermédiaire de saint Thomas, que nous sommes encore en pleine scolastique. Quant aux raisons alléguées en faveur de l'opinion contraire, Suarez répond : 1° En droit naturel, l'homme ne naît pas soumis à l'autorité d'un chef, mais il naît avec la virtualité de s'y soumettre ; 2° en fait, les gouvernements ont été souvent fondés par la force et la tyrannie : mais cela n'est pas de l'essence du gouvernement ; 3° saint Augustin dit que la domination a été introduite par le péché : mais il parle seulement de la condition du maître et de l'esclave, et non du roi et du sujet (1).

Mais à qui appartient ce pouvoir de faire la loi, en d'autres termes, la souveraineté? Ici, la pensée de Suarez devient plus précise et plus accusée, et il pénètre hardiment jusqu'aux principes du droit politique. Deux opinions sont en présence : le prin-

(1) L. III, c. 1.

cipe du droit divin, et celle de la souveraineté du peuple. Chose remarquable ! ce principe du droit divin, que nous appelons aujourd'hui une doctrine du moyen âge, et une doctrine des jésuites, est à peine discutée par Suarez. Il la cite comme une opinion de quelques canonistes dont il ne donne pas même le nom. « Selon quelques canonistes, dit-il, cette puissance souveraine réside dans quelque prince suprême, à qui Dieu l'a donnée, et qui se transmet par la succession. » Cette opinion s'appuie sur quelques passages des commentateurs du Décret; mais lorsque la glose dit : « Que l'empereur ne tient son pouvoir que de Dieu, » ce principe signifie seulement qu'il ne le tient pas du pape, mais non qu'il ne le tient pas du peuple. Ainsi cette doctrine du droit divin, si considérable dans les temps modernes, n'était pour Suarez qu'une opinion égarée dans quelque décrétiste ignoré, soutenue par quelque texte de commentateur, et à peine digne d'être discutée par la science.

Selon Suarez, la souveraineté ne réside dans aucun homme en particulier, mais dans la collection des hommes, c'est-à-dire dans la société tout entière, ou dans le peuple. Est-ce là une opinion nouvelle, extraordinaire, révolutionnaire? Non, Suarez cite ses autorités (1), et il est curieux de voir d'où est venue la doctrine de la souveraineté du peuple. Elle n'est pas née des troubles [illegible]

(1) 1. Thomas (q. 90, art. III, ad 2, q. 97, art. III, ad 3). Cas[illegible] (lib. I, de leg. pœnali, c. I, § postquam). Soto (lib. I, de justit. et ju[illegible] q. 1, art. 3, et lib. IV, q. 2, art. I et II). Ledesmo (II p. q. 18, art. [illegible] dub. 10). Couarre in practicis (cap. I, concl. 1). Navarr. (in cap. de Ju[illegible] ciis, notab. 3, num. 119). N'est-il pas étrange de voir ici cette nuée [illegible] scolastiques obscurs, appelés à déposer en faveur de cette doctrine, q[illegible] devait mettre l'Europe en feu quelques siècles plus tard?

vils, des insurrections populaires. C'est à peine si, de loin en loin, on en aperçoit quelque écho dans les assemblées politiques du moyen âge. Elle est née dans les écoles, dans les discussions des docteurs, des juristes, des canonistes : elle se cache obscurément sous la théorie du pouvoir absolu, soutenue par les impérialistes du moyen âge ; elle est surtout invoquée par les partisans du pouvoir ecclésiastique, très-clairvoyants sur les limites du pouvoir politique : on pourrait suivre peut-être la trace de ce principe jusqu'à l'origine même du moyen âge, dans cette définition de la loi, empruntée aux Institutes de Justinien et rapportée par Isidore de Séville (1) : « *Lex est constitutio populi, qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt,* » maxime qui n'est elle-même qu'un écho affaibli, et comme la lettre morte de l'esprit républicain de l'ancienne Rome.

Suarez prouve donc que la souveraineté ne peut résider en particulier dans aucun individu. En effet, tous les hommes naissent libres, et aucun ne possède naturellement de juridiction politique sur un autre. On pourrait soutenir, il est vrai, que cette puissance a été originairement accordée au premier homme, et a dû se transmettre ensuite héréditairement : opinion singulière adoptée plus tard au XVIIe siècle par Filmer, et développée dans son *Patriarche*. Mais Suarez réfute très-bien cette opinion. Adam n'a pu avoir que la puissance économique, ou domestique, mais non politique : la puissance patriarcale est essentiellement distincte de la puissance politique. L'État ne peut naître que du consentement mutuel de plusieurs familles. Le chef de famille n'est donc pas essentielle-

(1) Isid. Origines, l. V, c. x.

ment le chef de l'État; et l'on ne peut pas dire que la génération donne, par la nature même des choses, un droit royal sur toute une postérité. Pour soutenir cette doctrine, il faudrait en trouver quelques traces dans l'Écriture : or, nous ne voyons nulle part que Dieu ait institué Adam, roi de la création : il lui a ordonné de commander aux animaux, mais non pas aux hommes. Il en résulte que la souveraineté ne peut appartenir, en principe, à aucun individu.

Mais si la souveraineté politique est légitime, et qu'elle ne puisse appartenir à aucun particulier, il est de toute nécessité qu'elle appartienne à tous les hommes. C'est là une démonstation négative. En voici une qui prouve directement. On peut considérer, dit Suarez, la multitude de deux manières : ou elle n'est qu'un simple agrégat, sans ordre, sans lien physique et moral; et à ce point de vue, ce n'est point un corps politique, et elle n'a pas besoin de gouvernement; ou elle naît de la volonté des hommes qui, par un commun consentement, se réunissent en société politique, et forment ainsi un corps *mystique*, qui peut être dit un *moralement*. Or il est impossible qu'un tel corps se forme sans un gouvernement : car ce qui constitue précisément ce corps, c'est la subordination de toutes les volontés à une volonté commune; et il serait contradictoire d'admettre la formation d'un corps politique, sans admettre en même temps la création d'une puissance commune. La formation du corps politique et la création du gouvernement sont donc un seul et même acte; et comme on ne peut nier que la formation du corps politique ne résulte du consentement de tous, c'est aussi dans ce consentement

qu'il faut chercher l'origine du pouvoir : la souveraineté réside donc dans l'universalité des hommes. Seulement, il n'est pas nécessaire qu'elle réside indivisiblement dans l'humanité tout entière. Car il n'est pas nécessaire que tous les hommes forment un seul corps politique : ils peuvent se diviser, et se sont divisés à l'origine en un certain nombre de républiques; et la souveraineté a été également divisée (1).

Maintenant, cette puissance souveraine vient-elle des hommes eux-mêmes, ou est-elle donnée par Dieu immédiatement à la société politique? Il semble qu'elle vienne des hommes : car, avons-nous dit, son principe est le même que celui de la société politique; et la société politique naît de la volonté des hommes : donc le pouvoir politique naît aussi de cette volonté. Mais on répond, que ce pouvoir, avant l'institution, n'existait pas dans les individus; de plus, il n'existait pas, non plus. dans la multitude confuse, ou dans le simple agrégat du genre humain. Donc le pouvoir politique ne vient pas des hommes. S'il ne vient pas des hommes, il faut qu'il vienne de Dieu. Et, en effet, l'Écriture dit : *Non est potestas, nisi à Deo*. De plus, la puissance politique contient plusieurs actes qui dépassent les droits de la nature humaine : 1° la punition des malfaiteurs, jusqu'au droit de mort; 2° la puissance d'obliger dans le for intérieur; 3° le droit de venger les injures des particuliers. Ces droits doivent venir de Dieu, et de Dieu seul : car l'homme ne pourrait les établir sans usurpation.

Selon Suarez, cette dernière opinion est la vraie, mais elle a besoin d'explication. Dieu est le seul auteur du

(1) De Leg., l. III, c. II.

pouvoir civil : mais comment en est-il l'auteur? Telle est la question. Car il n'a pas créé le pouvoir par une action spéciale, par une sorte de concession distincte de la création. Il l'a créé, comme une propriété qui résulte de la nature même, et par une loi de la raison naturelle qui déclare que Dieu n'a pas pu vouloir que la société humaine manquât du pouvoir nécessaire à sa conservation. La souveraineté n'est pas antérieure à la formation du corps politique. Mais aussitôt que ce corps est formé, le pouvoir naît aussitôt, par la seule force de la raison, et comme une propriété résultant nécessairement de la nature d'un tel corps (1).

Cette analyse du principe de la souveraineté est sans contredit la plus forte et la plus profonde que nous ayons encore rencontrée dans l'histoire de la science. Elle va encore plus loin que la théorie du contrat exposée par Hubert Languet. Car celui-ci se contente d'expliquer les rapports du prince et du peuple, sans examiner comment se forme l'idée du peuple, et comment a pu naître ce principe de la souveraineté que le peuple transmet au roi. Suarez montre avec profondeur que ce principe résulte de l'institution même du corps politique, et que le corps politique naît du consentement des citoyens.

Jusqu'ici Suarez n'a établi qu'une chose, c'est qu'aucun homme n'a, de droit naturel, la domination sur un autre homme, et qu'il ne l'a pas non plus de droit divin. La souveraineté ne réside donc que dans l'universalité. Mais sur ce fondement de la souveraineté primordiale du peuple, on peut établir deux théories : l'une favorable au despotisme, l'autre à la liberté. On peut sou-

(1) Ibid., c. 11.

tenir, en effet, que cette souveraineté est inaliénable, ou qu'elle ne l'est pas. Si le droit de souveraineté est inaliénable, le peuple peut bien se démettre provisoirement de ce droit, donner à quelques-uns ou à un seul le pouvoir de le gouverner, le donner avec ou sans conditions : mais il reste toujours le maître de le reprendre quand il lui plaît : il est toujours le souverain en titre, même lorsqu'il se contente du titre de sujet. S'il se voit trahi, il a le droit de demander des garanties, de reprendre ce qu'il a donné, d'établir un autre gouvernement, d'autres conditions : il est libre en droit, ne le fût-il pas de fait. Mais si la souveraineté peut s'aliéner, si elle est une propriété, qui peut se donner, se vendre, s'échanger, le peuple qui l'a cédée, ne la possède plus : de supérieur, il devient inférieur. Il n'a de libertés que celles qu'il s'est réservées dans le contrat ; et s'il n'a fait aucune condition, il n'a plus rien à réclamer, il est esclave. On voit, que le même principe peut conduire à deux doctrines diamétralement opposées. De ces deux doctrines l'une est celle de Hobbes, l'autre est celle de J.-J. Rousseau. Nous anticipons ainsi sur l'avenir, pour rendre plus claire la distinction de doctrines qui sépare Suarez des écrivains démocrates du XVIe siècle.

En principe, le peuple est supérieur au prince. Mais quel est le rapport de ces deux termes après le contrat qui les enchaîne l'un à l'autre, et de quelle nature est ce contrat ? Selon Suarez, c'est un contrat d'*aliénation*, non de *délégation*. Le peuple ne donne pas le pouvoir au prince, sous condition, mais il le lui transmet d'une manière absolue (*simpliciter*) afin qu'il en use de la manière

qu'il jugera le plus convenable (1). C'est un don parfait de la souveraineté (2). Par un tel contrat, le prince devient supérieur au peuple; l'obéissance est alors pour le peuple de droit divin, puisqu'il s'est lui-même privé de la liberté : par la même raison, le prince ne peut plus être privé du pouvoir qu'il possède à titre de propriété (dominium), *à moins cependant qu'il ne dégénère en tyran, auquel cas, le royaume peut lui faire la guerre* (3): exception qu'il est bien difficile de concilier avec le principe. Que si l'on soutenait que la souveraineté est inaliénable, et qu'elle existe immuablement dans la communauté, on peut répondre par deux exemples : 1° La liberté est de droit naturel, et cependant l'homme peut par sa propre volonté s'en priver, et se réduire à la servitude, ou y être réduit par une juste cause. De même une société politique, quoique libre de sa nature, peut se priver ou être privée de la liberté par une cause quelconque; 2° Le souverain pontife, quoique tenant sa puissance de Dieu, peut y renoncer (*illam renuntiare* (4)) : de même la république, quoique ayant reçu de Dieu la puissance législative, peut s'en dépouiller, si elle le veut, et la transférer à une autre personne, ou à une autre communauté.

Nous voyons que Suarez, après avoir établi dans les termes les plus précis le principe de la souveraineté du

(1) Eo modo quo illi magis videbitur expedire.

(2) Perfecta largitio totius potestatis.

(3) L. III, c. IV.

(4) Le droit de renonciation du pape (*De renuntiatione papæ*) est une des questions les plus débattues dans la politique ecclésiastique du moyen âge.

peuple, lui porte ensuite de graves atteintes en admettant que le peuple peut aliéner absolument sa souveraineté et se dépouiller volontairement de sa liberté en faveur d'un seul. Il est vrai qu'il ne soutient pas que ce soit la seule forme légitime de gouvernement. Car quoique la monarchie soit la meilleure, les autres formes peuvent être également bonnes et utiles, et il n'y a rien dans le droit naturel qui force les peuples à adopter l'une de préférence aux autres. Néanmoins c'est encore, selon nous, trop accorder au pouvoir absolu que de reconnaître à la société le droit de se dépouiller sans réserve et à perpétuité de son indépendance et de sa souveraineté. Il est vrai que Suarez fait une exception : c'est le cas où la royauté dégénérerait en tyrannie; il admet dans ce cas le droit de résistance armée. Mais c'est une contradiction; car une telle exception suppose que le peuple se réserve le droit de juger le gouvernement; et dès lors, le gouvernement n'est plus une aliénation, mais une délégation.

A cette question fondamentale de la transmission du pouvoir du peuple au prince, se rattachent deux questions de la plus haute importance : 1° La loi, pour être légitime, a-t-elle besoin de l'acceptation du peuple? 2° Le législateur est-il tenu à ses propres lois?

Sur le premier point il y a deux opinions parmi les canonistes : 1° La loi ne tire sa force obligatoire que de l'acceptation du peuple; 2° la loi, suffisamment promulguée, est obligatoire par elle-même, et est nécessairement acceptée.

La première opinion est celle d'un très-grand nom-

bre de docteurs ; elle paraît être, dit Suarez, l'opinion commune des juristes (1).

Voici les raisons que l'on fait valoir en faveur de cette opinion : 1° Le magistrat n'a pas la puissance d'imposer la loi sans le consentement du peuple ; car il tient sa puissance du peuple même. Le peuple a pu ne lui céder cette puissance qu'à la condition de consentir aux lois ; donc il est vraisemblable qu'il n'a donné la puissance qu'à cette condition. De plus, la puissance n'a été donnée au prince que pour en disposer dans l'intérêt commun ; or il n'y a pas de signe plus sûr de l'intérêt commun que le consentement du peuple. Donc l'acceptation est nécessaire à l'accomplissement de la loi ; 2° le prince n'est pas supposé vouloir obliger le peuple sans son consentement ; donc tant que cette condition n'est pas remplie, la loi n'est pas obligatoire. La majeure est évidente, car on ne peut supposer que le prince veuille gouverner une société malgré elle.

Suarez n'admet pas cette doctrine : selon lui, la loi suffisamment promulguée, impose d'elle-même l'obligation et par conséquent l'acceptation (1). L'acceptation n'est pas requise pour faire la loi ; mais elle suit de la nature de la loi (2). Il est vrai qu'il est des royaumes où le consentement du peuple est nécessaire pour faire la loi : mais dans ce cas, ce n'est pas le roi qui est le législateur, c'est le royaume avec le roi. Même dans ce cas, il n'y a pas d'acceptation du peuple ; car aussitôt que le législateur a promulgué la loi,

(1) Ib. 2, 3.
(2) Ib. 3.

elle est obligatoire par sa propre force, sans aucune acceptation ultérieure. Quelle que soit la forme du gouvernement, monarchique, aristocratique, démocratique, ou mixte, celui qui a le souverain pouvoir, doit pouvoir exiger l'obéissance, et par conséquent imposer l'obligation et l'acceptation de la loi. Autrement, l'autorité serait tout à fait vaine et n'aurait aucun effet (1).

Cette argumentation de Suarez contre le principe de l'acceptation de la loi est à moitié vraie et à moitié fausse. Sans doute, lorsque le pouvoir est constitué, il doit être supposé représenter la volonté du peuple; et par conséquent, il n'est pas tenu de proposer chaque loi à l'acceptation des citoyens. Mais la question est précisément de savoir s'il n'est pas nécessaire, pour que le souverain ait un tel pouvoir, que le peuple intervienne par ses représentants dans le pouvoir législatif. Oui, lorsque les corps de l'Etat qui représentent le peuple, sont intervenus dans la confection de la loi, le peuple est par là même supposé avoir consenti à la loi, et il n'est pas nécessaire de la soumettre à une acceptation. C'est même pour éviter cette opération compliquée que l'on a établi des intermédiaires entre le roi et le peuple pour représenter celui-ci auprès de celui-là. Mais en est-il de même lorsque le prince est seul? A-t-il, en droit, le pouvoir, et doit-on lui supposer, en fait, la volonté de gouverner le peuple sans son consentement? Oui, si le peuple a pu aliéner complétement sa souveraineté. Non, si la souveraineté est inaliénable. En principe, le consentement du peuple est nécessaire, pour l'acceptation de la loi; et ce ne peut être que par exception, et passagè-

(1) Ib. 6, 7.

rement, que le peuple se dépouille de son droit. Donc Suarez fait encore ici la part trop grande au pouvoir absolu, en supposant qu'un premier consentement suffit, et que par l'acte de cession qui transfère le gouvernement du peuple au roi, celui-ci est investi du droit de gouverner à tout jamais les sujets sans leur consentement.

Il est vrai que Suarez admet certaines exceptions à ce principe de l'obligation absolue de la loi, sans acceptation préalable : 1° Si la loi est injuste : car une loi injuste n'est pas une loi, et non-seulement elle n'oblige pas à l'acceptation, mais même acceptée, elle n'obligerait pas; 2° si la loi est trop dure. Car on peut alors présumer vraisemblablement, que la loi n'a pas été portée par le prince avec l'intention absolue d'obliger, mais plutôt pour en faire l'essai. Or, dans cette supposition, *on peut toujours commencer à ne pas l'observer ;* 3° si de fait la majorité du peuple a cessé de l'observer : lors même que les premiers qui ont commencé auraient péché, la minorité n'est plus tenue d'observer ce que la majorité a abandonné : car on ne peut supposer que le prince ait le dessein d'obliger tel ou tel, lorsque la communauté a cessé d'obéir.

Ces trois exceptions sont très-délicates, et tout à fait inconciliables avec les principes de Suarez. Si le peuple n'a aucune espèce de droit à accepter ou rejeter la loi, on ne voit point comment il pourrait avoir le droit de désobéir à une loi injuste. Cette déclaration de l'injustice d'une loi implique le droit d'examen, par conséquent le droit d'admettre ou de rejeter, par conséquent le droit d'acceptation. D'ailleurs, c'est introduire dans la société un principe interne de destruction, que

d'autoriser la désobéissance envers les lois injustes. Toute loi est supposée juste : sans quoi, c'est l'arbitraire qui règne, et non pas la loi. C'est précisément pour éviter les lois injustes, que le consentement des sujets est nécessaire à la confection de la loi. Quant à la seconde exception, elle est inadmissible ; et je la trouve même empreinte de cette sorte d'esprit que l'on impute à l'ordre des jésuites, et que l'on trouve très-rarement chez Suarez, esprit très-droit et très-sincère en général. Prétendre que l'on peut désobéir à une loi trop dure, en supposant que le prince ne l'a portée que par essai, c'est permettre d'éluder toutes les lois : car toute loi est dure pour quelqu'un; et il n'y a pas de mesure fixe de la dureté de la loi. Une telle supposition d'ailleurs est évidemment une fiction. Un prince qui fait une loi est supposé *à priori* en vouloir l'exécution : imaginer qu'il n'a que l'intention de nous éprouver est une invention toute gratuite. Sans doute, par une conduite de cette nature, on peut quelquefois réussir à user une loi, lorsque le prince est faible : mais cela ne prouve pas qu'on ait eu raison à l'origine; et je ne sache pas qu'aucun État puisse résister à une telle cause de dissolution.

En principe, un peuple doit obéir aux lois, justes ou injustes, pénibles ou douces : autrement, l'ordre social est détruit; mais précisément, parce que le principe de l'obéissance est absolu, le principe de l'acceptation de la loi par le peuple est nécessaire : j'entends par là son intervention dans le pouvoir législatif. Car une telle obéissance n'est possible, que si le peuple a consenti la loi. Autre chose est d'ailleurs la déso-

béissance à une loi injuste ou dure, autre chose est la résistance à un gouvernement tyrannique. Sans doute, le peuple peut, à un moment donné, et à ses risques et périls, user de son droit de souverain, et retirer son obéissance à un gouvernement qui lui pèse : mais c'est là une crise, qui sort de l'ordre ordinaire, et ne doit pas servir de règle aux rapports réguliers du peuple et des magistrats. Tant qu'un gouvernement est accepté, et consenti par le peuple, toutes ses lois doivent être rigoureusement exécutées : c'est le principe même de l'ordre civil : le contraire n'est qu'anarchie. Mais Suarez ayant abandonné le principe du consentement à la loi, a voulu corriger les conséquences périlleuses de cet abandon par certaines exceptions : ces exceptions sont des conditions, que ses principes ne peuvent pas supporter, et qui de plus introduisent l'anarchie dans l'État.

Une seconde question non moins importante que celle de l'acceptation de la loi est celle de savoir, si le prince ou le législateur est tenu à l'observation de ses propres lois. On peut soutenir la négative. Car 1° le prince est dit affranchi de toutes lois ; 2° le prince ne peut s'obliger lui-même (*nullus potest sibi ipsi præcipere*), ni être obligé par autrui ; car il n'a pas de supérieur (1).

Néanmoins la doctrine constante de l'école est que le législateur est tenu à l'observation de ses propres lois, lorsqu'elles ont une matière commune, et qu'elles embrassent l'universalité du peuple (2); seulement l'école fait une distinction entre la puissance *directive* et la puis-

(1) L. III, c. xxxv, 3.
(2) Ib. 4.

sance *coactive* (vis directiva et vis coactiva)(1). La puissance *directive* est la puissance qui appartient à la loi de diriger les actions de ceux auxquels elle commande. La puissance *coactive* est la puissance de contraindre, qui s'ajoute à l'obligation de la loi. Or le prince est tenu à l'exécution de ses lois : mais il ne peut pas y être forcé.

On établit cette obligation sur une sorte de pacte qui existerait entre le royaume et le roi. Le législateur, dit-on, est obligé à sa loi par la volonté de la république tout entière et par un pacte virtuel, qui lui a imposé la condition de se soumettre lui-même à ses lois. Suarez trouve cette explication probable, mais elle ne le satisfait pas entièrement. Car, 1° l'obligation, selon lui, subsisterait encore, même dans l'hypothèse où aucun pacte de cette espèce n'aurait été fait ; 2° cette explication ne s'applique pas au législateur ecclésiastique, qui cependant est aussi soumis à la même obligation (2). Selon Suarez, cette obligation vient de Dieu, qui étant le principal auteur de la puissance, ne la confie aux hommes que sous cette condition. Le roi est le ministre de Dieu, donc la volonté du prince qui fait la loi doit se conformer à l'intention du législateur qui donne la puissance (3).

Mais si la loi oblige par la puissance directive, elle n'oblige pas par la puissance coactive. La coaction ou

(1) Ib. 2. On ajoute encore la puissance annulative, *vis irritans*, c'est celle qui annulle le contrat lorsque les formalités ne sont pas remplies. Suarez pense que le prince n'est point tenu par rapport à la *vis irritans*, car il est supposé se donner des dispenses à lui-même, ib. 25.

(2) Ib. ib. 10.

(3) Ib. 11.

la contrainte suppose l'action d'une force extérieure; le prince ne peut donc pas se contraindre lui-même. Il ne peut pas non plus être contraint par ses sujets, car l'inférieur ne peut pas porter la main sur le supérieur; ni par aucun égal, puisqu'il n'y a point de juridiction en dehors de lui; ni par un supérieur, car nous supposons un prince qui n'a pas de supérieur (1).

On objecte qu'il faut distinguer le droit et le fait : en fait, le prince n'est soumis à aucune contrainte, puisqu'il est le principe même de toute contrainte. Il n'en résulte pas qu'en droit, il soit absolument affranchi de toute puissance coactive. Ainsi, de ce qu'il ne s'applique point de peine à lui-même, faut-il conclure qu'il ne tombe sous le coup d'aucun châtiment, et que la loi, quant à lui, manque de sanction (2)?

Non, sans doute, mais la question n'est pas de savoir si le prince encourt une certaine peine en n'exécutant pas la loi, mais s'il encourt la peine même portée par la loi. Sans doute, il est toujours responsable devant Dieu, il peut l'être aussi devant un juge ecclésiastique. Mais dans l'un et l'autre cas, le châtiment vient d'une autorité supérieure à la sienne; en tant que souverain législateur, il ne peut être puni par lui-même, ou par la seule force de sa loi : mais en tant que ministre de Dieu, il est responsable devant lui ou devant ses représentants (3).

Nous arrivons à la question des rapports du spirituel et du temporel. L'auteur discute ici les deux opinions extrê-

(1) Ib. 15.
(2) Ib. ib.
(3) Ib. 17.

mes des canonistes et des juristes du moyen âge, la théorie de la monarchie universelle des souverains pontifes et de la monarchie universelle de l'empereur. Il établit que le souverain pontife n'est pas de droit le souverain de l'univers, qu'il n'a de souveraineté temporelle que dans ses propres Etats, et comme prince particulier; que toutes les fois qu'il est intervenu dans le temporel, c'est *indirectement*, *et par rapport à l'ordre spirituel* (*ordine ad spiritualia*); que cette puissance indirecte peut aller quelquefois jusqu'à abroger les lois civiles, mais non point à en porter de nouvelles directement; enfin, qu'il n'a point reçu un tel pouvoir du Christ, mais qu'il tient ses États d'une donation des empereurs (1).

De cette séparation du temporel et du spirituel, Suarez conclut, selon la doctrine de saint Thomas, que le pouvoir civil ne repose point sur la foi ni même sur les mœurs du prince. En effet, le gouvernement dérive du droit naturel : il aurait existé même s'il n'y avait pas eu un ordre de la grâce; et enfin, il existait sous les gentils avant la foi (2). Mais il faut distinguer les infidèles et les hérétiques. Pour les premiers, l'Église n'a pas le droit de les dépouiller du pouvoir. Seulement, s'ils ont des chrétiens parmi leurs sujets et qu'ils les oppriment, l'Église peut leur déclarer une juste guerre. Quant aux hérétiques, l'Église a le droit, en raison de leur infidélité, de leur ôter leur royaume. Seulement ils ne sont pas dépossédés *ipso facto*, et jusqu'au jugement de l'Église ils retiennent leur pou-

(1) L. III, c. VI.
(2) L. III, c. X, 2.

voir (1). Pour les princes injustes, ils peuvent posséder légitimement ce pouvoir, et l'Écriture ne dit nulle part, qu'ils soient dépouillés *ipso facto*. Autrement, ce serait un grand désordre dans les empires, et les sujets se soulèveraient trop facilement. Que s'ils portent des lois injustes, nous avons vu qu'on peut leur désobéir; car une loi injuste n'est pas une loi. Enfin, si le prince s'est emparé du pouvoir d'une manière injuste et tyrannique, cette injustice exclut le vrai pouvoir, et l'on peut en conscience ne pas obéir à un tel prince : car ce n'est pas un roi, c'est un tyran (2).

Telles sont les doctrines de l'École au XVIe siècle, doctrines incohérentes, où s'unissent, comme nous l'avons vu, les idées démocratiques et absolutistes, sans que l'auteur voie très-clairement où le conduisent les unes ou les autres. Il adopte dans toute sa force le principe de la souveraineté populaire : il exclut la doctrine du droit divin, la doctrine patriarcale, et il fait reposer non-seulement le gouvernement, mais la société même sur le consentement unanime. Mais ces principes ne lui servent qu'à établir ensuite l'aliénation absolue et sans condition de la souveraineté populaire entre les mains d'un seul. Il nie la nécessité du consentement du peuple dans la confection de la loi; et il ne trouve, comme garantie contre une loi injuste, qu'une désobéissance à la fois séditieuse et déloyale. Enfin, il met le prince à l'abri du pouvoir des lois, et ne voit au-dessus de lui que le jugement de l'Église. Mais à travers toutes ces contra-

(1) Ib. ib. 6.
(2) Ib. ib. 7.

dictions, la science avançait pas à pas, et mettait de plus en plus à nu les principes rationnels du droit politique.

Entre les politiques d'école et les politiques de parti, on doit citer un important écrivain qui, sans renoncer à la méthode des écoles, et en traitant les problèmes avec une apparence d'impartialité scientifique, a eu cependant une grande influence, et a discuté les questions les plus débattues de son temps : c'est le célèbre controversiste Bellarmin. Comme Suarez, Bellarmin est resté fidèle à la méthode scolastique. Il pose la thèse, il allègue les autorités, il la démontre par des raisonnements en forme ; puis il allègue des autorités contraires, il les réfute par des distinctions ; il fait des syllogismes opposés qu'il renversera par de nouveaux syllogismes ; et c'est alors seulement que la thèse est démontrée et qu'il passe à une seconde. C'est, dans toute sa rigueur, la méthode de la Somme théologique.

Le *De Summo Pontifice* de Bellarmin est un traité de controverse contre les protestants. L'autorité du pape y est discutée à tous les points de vue. Deux questions seulement nous intéressent : celle de la meilleure forme de gouvernement en général, et celle des rapports du gouvernement temporel et du gouvernement spirituel. Sur le premier de ces deux points, l'opinion de Bellarmin est contenue dans les trois propositions suivantes :

1° La monarchie simple est meilleure que l'aristocratie simple ou la démocratie simple (1).

(1) Bellarm. De summo pontifice, l. I, 2.

2° La monarchie mêlée d'aristocratie et de démocratie est meilleure que la monarchie simple (1);

3° En soi et absolument, la monarchie pure est le meilleur des gouvernements (2).

Bellarmin démontre la supériorité de la monarchie par un choix d'autorités empruntées à l'antiquité comme au christianisme. Homère et saint Justin, Hérodote et saint Thomas, saint Cyprien et Socrate viennent déposer ensemble en faveur de l'autorité d'un seul. Il cite aussi l'autorité d'Aristote, qui déclare dans sa Morale, que le gouvernement d'un seul est le meilleur, quoique dans sa Politique, il soit en général favorable au gouvernement de plusieurs. A ces raisons d'autorité, Bellarmin en ajoute d'autres tirées de la nature des choses. Ce sont, dit-il, les besoins de la société qui rendent nécessaire un gouvernement. L'ordre, l'union, la force et la durée, voilà les conditions d'une vraie société. La monarchie les garantit mieux que toute autre forme politique. L'ordre, c'est la dépendance hiérarchique des classes, la subordination des inférieurs aux supérieurs, en un mot le respect de l'autorité et la facilité de l'obéissance : tous ces principes sont mieux assurés là où l'obéissance étant générale, un chef unique maintient les prérogatives de chacun, et la dépendance de tous. L'union est due à l'unité, et la force à l'union ; quant à la durée, le gouvernement le moins divisé est celui qui porte en soi le moins de germes de dissolution ; l'unité

(1) Ib. ib. 3.
(2) Ib. ib. 4.

est donc le gage de la durée et de la force, comme le principe de la concorde et de l'ordre.

Mais si la monarchie pure est en soi le meilleur des gouvernements, cependant dans les conditions actuelles de la nature humaine, c'est la monarchie mixte qui est préférable. Seulement, il ne faut pas se faire d'illusion sur ce que Bellarmin appelle ici la monarchie mixte. Au sommet, un monarque qui commande à tous, et n'obéisse à personne; au-dessous de lui, des grands n'obéissant qu'à lui et commandant comme lui-même à tout le reste; un peuple enfin qui n'est rien dans le gouvernement, mais dans le sein duquel le monarque doit prendre les grands personnages auxquels il transfère dans les provinces la puissance absolue : voilà la monarchie mixte de Bellarmin, voilà les garanties qu'il imagine pour tempérer la puissance d'un seul. Mais est-ce par défiance du pouvoir absolu que Bellarmin semble vouloir partager le pouvoir? Est-ce parce que le prince étant homme et faillible a besoin de conseillers qui l'éclairent, ou de censeurs qui le surveillent? Nullement : c'est que le prince étant homme ne peut pas tout faire par lui-même : il lui faut donc des représentants qui lui obéissent absolument, et auxquels il transmet son autorité : voilà la part de l'aristocratie. Et ces représentants, il peut les prendre à son gré, dans le peuple même, et ainsi élever les hommes distingués de la classe inférieure à la noblesse : voilà la part de la démocratie. Mais peut-on donner le nom de monarchie mixte à un système où le monarque est tout, et peut tout, par cette raison frivole que le monarque n'est pas en effet présent partout, et est remplacé par des vicaires,

comme s'il y avait une autre monarchie possible que celle-là, comme si dans aucun système, le monarque pût être doué de l'ubiquité et de l'omniscience! C'est abuser des termes que d'appeler gouvernement mixte un gouvernement qui n'est que le pur despotisme, puisque de l'avis de tous les grands publicistes, l'absence d'une noblesse indépendante, ou de pouvoirs moyens consacrés par les lois fondamentales, est le signe le plus manifeste du gouvernement despotique dans une monarchie. Ce gouvernement mixte est donc précisément celui que nous appellerions absolu. Aussi, pour trouver un exemple et nous donner quelque image de ce qu'il nomme la monarchie simple, Bellarmin est-il obligé d'invoquer le gouvernement de Dieu sur le monde : monarchie toute particulière, que les politiques n'avaient pas encore comptée parmi les formes de gouvernement. Ainsi en paraissant accorder quelque chose aux adversaires du pouvoir absolu, il ne leur sacrifie, en réalité, qu'une monarchie impossible, et le seul tempérament qu'il apporte à l'autorité d'un seul est de ne point confondre un tel pouvoir avec la toute-puissance de Dieu.

Il semble aussi, au premier abord, que Bellarmin ne soit qu'un partisan très-modéré et très-circonspect de l'autorité pontificale (1). Il rejette l'opinion de ceux qui accordaient au souverain pontife une souveraineté absolue sur tous les royaumes de la terre, et il reconnaît l'indépendance des princes infidèles et la légitimité de leurs gouvernements. « L'empire n'est pas fondé, dit-il, sur la grâce ou sur la foi, mais sur le libre arbitre ou sur la raison : il n'émane pas du droit divin, mais du droit des

(1) De Romano pontifice, l. V.

nations, *non ex jure Divino, sed ex jure gentium.* »
Il emprunte à Dante, à Ockam, à tous les défenseurs du droit impérial au moyen âge leurs arguments contre l'autorité temporelle de l'Eglise. Il montre après eux que les textes de l'Ecriture que l'on cite, n'ont jamais eu qu'un sens spirituel, que l'Eglise n'a pas reçu les clefs de la terre; que le pape n'est pas le vicaire du Christ Dieu, mais du Christ homme; que le Christ, comme homme, n'a pas eu de pouvoir temporel, qu'il ne l'a eu ni par succession, ni par élection, ni par conquête, ni par un don spécial de Dieu; que sa mission, au contraire, a eu pour but d'enseigner le mépris du monde et de la domination; que l'Eglise, loin d'hériter d'un pouvoir temporel que Jésus-Christ n'avait pas, n'a pas même eu tout le pouvoir spirituel dont il était revêtu, puisqu'il avait le don d'instituer des sacrements, de faire des miracles, de délier les péchés sans confession. Enfin, Bellarmin va jusqu'à ébranler les autorités sur lesquelles s'appuyaient les défenseurs du droit pontifical, et il est le premier qui ait discuté l'authenticité du *De Regimine principum*, attribué à saint Thomas. Après une discussion si pressante, si décisive, ne semble-t-il pas que Bellarmin soit, en effet, je ne dis plus un partisan modéré, mais un adversaire de l'autorité des pontifes?

Une seule distinction lui suffit pour revenir à la thèse du pouvoir temporel de l'Eglise, et rebâtir tout ce qu'il vient de renverser. Il combat le pouvoir *direct* des papes, mais il défend leur pouvoir *indirect*. En d'autres termes, l'autorité qu'il refuse aux papes, c'est l'autorité immédiate, effective, universelle sur les sujets des princes chrétiens, autorité évidemment impossible, et que les

papes les plus ambitieux n'avaient point revendiquée; mais il leur accorde le droit d'intervenir indirectement, il est vrai, mais quand il leur plaît, dans les affaires temporelles lorsque l'intérêt spirituel l'exige. Ce droit d'intervention n'était-il pas, en effet, tout ce qu'avaient réclamé les pontifes du moyen âge? Ce droit ne suffisait-il pas pour justifier tout empiètement, toute usurpation? Comme tout à l'heure, sous le nom de monarchie mixte, il opposait la vraie monarchie absolue à une monarchie fantastique et impossible, Bellarmin ne paraît-il pas ici, en combattant le pouvoir direct des papes, s'attaquer à une chimère imaginée à plaisir pour introduire sous le nom de pouvoir indirect la souveraineté la plus parfaite à laquelle il fût possible d'aspirer? Ainsi le pape, selon Bellarmin, n'a pas sur les rois le même droit que sur les évêques, et il ne peut pas les changer et les déposer à sa volonté. Mais si cela est nécessaire au salut des âmes, il a cette puissance et il est dans son droit d'enlever un royaume à un prince infidèle ou hérétique, et de le donner à un autre. Le pape ne fait pas les lois civiles dans les différents Etats; et cependant, si quelque loi est nécessaire pour le salut des âmes, il a le droit de la faire, comme il peut aussi abroger celles qui sont contraires à l'Eglise et dangereuses pour la religion. Enfin, le pape n'a pas de juridiction directe sur les sujets des princes chrétiens; mais lorsque l'intérêt du salut est en question, le pape peut appeler à lui la cause, et juger en dernier ressort.

Encore une fois, quel plus grand pouvoir pouvaient rêver Grégoire VII et Innocent III, que de déposer les princes, faire des lois, juger les causes, non pas

·le et impos-
le réclamait,

toujours restée au
· et froides sphères de
·· au tumulte et au tor-
· que les docteurs graves
· nte où elle est entraînée,
: des choses dans une voie
e emprunte ses arguments à
·sant aux dernières conséquen-
incipes de la politique sacerdo-
·lle lève le drapeau de la démo-
·tion, et proclame audacieusement
·ide. Ainsi, tandis que dans le fond
·pagne, le prudent Suarez pèse et ba-
· opinions des docteurs, et, sur le fonde-
·veraineté populaire, établit la théorie du
·u, une coalition démagogique et sacerdo-
par les moines et les curés de Paris, sort du
rricades, et tient en échec pendant dix ans
·onstitution de la monarchie française.

: ·trines de la ligue n'ont aucune originalité ; · sont autre chose que les doctrines protestantes : seconde moitié du XVIe siècle, mises au service des ··ons catholiques. « C'est du livre de François Hot-·man, dit M. Augustin Thierry, que les idées de mo-narchie élective et de souveraineté nationale passèrent dans le parti de la ligue ; parti qui, selon son origine toute municipale et plébéienne, devait naturellement se

rallier à d'autres traditions, et pour lequel ces doctrines d'emprunt ne pouvaient être qu'une ressource extrême et passagère (1). » Au livre d'Hotmann, ajoutez le *Vindiciæ contra tyrannos* et les écrits théocratiques du moyen âge, et vous connaîtrez toutes les sources où ont puisé les défenseurs de la ligue.

Le livre qui représente le mieux cette singulière transformation de la politique catholique du xvi[e] siècle, est le *De justa abdicatione Henrici III*, écrit pendant le siége de Paris, par Boucher, l'un des curés de la capitale, et l'un des instigateurs de cette sanglante tragédie. Il ne faut chercher dans un tel livre, ni la force du génie, ni la nouveauté des faits, ni l'originalité des arguments. C'est un pamphlet sans talent, qui ne mériterait pas de vivre dans la mémoire des hommes s'il n'était le témoignage d'une époque, et s'il ne donnait la mesure des passions violentes et confuses de son parti et de son temps (2).

La ligue catholique était allée beaucoup plus loin que l'insurrection protestante; elle avait chassé le roi, elle l'avait déposé. Le livre de Boucher est consacré à justifier cet acte. C'est donc une défense du droit de déposition en général, et de l'application particulière qui en avait été faite. De là quatre parties dans le *De justa abdicatione* : I. Du droit de déposer les rois. II. Des

(1) Aug. Thierry, Cons. sur l'hist. de France, c. I. Voy. Bayle, *Dict.*, art. Hotmann.

(2) *De justa Henrici III abdicatione e Francorum regno*, libri quatuor. Lugduni, apud Johannem Pillelloth, *unionis gallicanæ Bibliopolam*, 1591. *Ex præcepto superiorum*, sans nom d'auteur. L'ouvrage parut après la mort de Henri III. L'auteur a soin de nous avertir qu'il était écrit auparavant, et sous presse, lors de cet événement. « Au reste, ajoute-t-il, il y a encore un autre Henri, et le livre est toujours opportun. »

justes causes de la déposition d'Henri, par rapport au droit de l'Eglise. III. Des justes causes de la déposition d'Henri par rapport à la république. IV. De la forme et de la procédure de la déposition.

Dans cette discussion, deux points seulement intéressent les doctrines politiques en général : le premier et le dernier. Les deux livres intermédiaires ne traitent que de la question historique des mérites ou des fautes d'Henri III.

Dans la discussion du premier point, on peut reconnaître le mélange des deux ou trois courants d'idées qui se sont réunies dans la formation de la ligue : 1° L'esprit théocratique du moyen âge ; 2° l'esprit biblique imité ou emprunté des protestants ; 3° l'esprit philosophique et historique emprunté à la même source. L'auteur établit d'abord le droit de l'Eglise à déposer les rois, et en second lieu le droit du peuple.

Quant au droit de l'Eglise, Boucher admet dans toute leur étendue les prétentions du pouvoir ecclésiastique au moyen âge, « non pas qu'il soit vrai, dit-il, comme nous objectent les hérétiques, que le souverain pontife ait le droit de déposer les rois, de changer les lois des royaumes, selon son bon plaisir et son caprice : mais il lui appartient de veiller au salut de l'Eglise et des peuples, et s'il ne réussit pas par les prières, les représentations, les réprimandes, il a le droit de délier les sujets du serment de fidélité, et de remettre le troupeau entre des mains plus sûres. » Ce sont les principes de Grégoire VII (1). Boucher ne rajeunit cette doctrine par aucun argument nouveau.

(1) Le point de contact des doctrines de Grégoire VII et de celles de la ligue est encore sensible par la citation que fait Boucher du passage sui-

Quant au second point, Boucher établit les principes suivants, axiomes de la politique démocratique (1). Les rois ont été établis par les peuples (2). Un peuple peut se passer de roi; mais un roi ne peut pas se passer de peuple (3). Tous les hommes sont naturellement libres (4). Le pouvoir des rois ne vient pas de Dieu, si ce n'est par l'intermédiaire du peuple (5). Personne ne naît roi (6). Jusqu'ici les principes de Boucher ne diffèrent pas essentiellement de ceux de Suarez. Mais voici qu'il s'en sépare, et nous allons reconnaître les dogmes du *Vindiciæ contra tyrannos*. La république conserve son pouvoir sur les rois qu'elle a établis, et il n'est pas vrai que le peuple, en choisissant un roi, se dépouille de sa souveraineté. Il y a un contrat passé entre Dieu, le roi et le peuple; et le pouvoir que le roi a sur le peuple pour le forcer à honorer Dieu, le peuple l'a également sur le roi (7). La loi civile et la loi féodale donnent au peuple une action contre le roi, l'action contre le tuteur prévaricateur, contre le seigneur félon (8). Aucune guerre civile n'est plus juste que celle que l'on entreprend pour ses autels et ses foyers. La rébellion juste n'est plus une ré-

vant emprunté à la lettre du landgrave de Thuringe à Waltram de Naumbourg (v. pl. haut, t. I, p. 265). « Potestas, inquit, a Deo est. Sed si sit ordinata... Potestatem ergo da ordinatam, non resistimus, imo debemus illico manus. » C. xxv.

(1) L. I, c. v, vi, vii et x.

(2) C. xi.

(3) C. xii.

(4) C. xiii.

(5) C. xvii.

(6) C. xviii.

(7) C. xix.

(8) C. xxix.

bellion (1). A l'appui de toutes ces propositions, Boucher propose des exemples historiques, les uns empruntés à l'histoire sacrée, les autres à l'histoire de France. Ici l'imitation du *Franco-Gallia* est évidente, et la théorie historique de Fr. Hotmann est invoquée à chaque pas.

Un point à peine indiqué dans le *Vindiciæ contra tyrannos*, et qui est traité explicitement dans le *De justa abdicatione* est la doctrine du tyrannicide. Par là les doctrines de la ligue se rattachent encore à la démocratie sacerdotale du moyen âge. Nous avons vu renaître cette triste théorie au XIe siècle, dans les écrits de Jean de Salisbury. Saint Thomas ne la repousse pas très-explicitement. Au XVe siècle, elle est professée publiquement par le cordelier Jean Petit, condamnée par la Sorbonne, mais acquittée, malgré tous les efforts de Gerson, par le concile de Constance. Au XVIe siècle, la doctrine du tyrannicide est partout : elle est dans le *Vindiciæ contra tyrannos*; elle est dans le *De jure regni* de Buchanan ; on la retrouve jusque dans les écrits du royaliste Bodin. Le jésuite Mariana a le triste honneur d'y attacher son nom et celui de son ordre. Mais elle est déjà traitée et professée dans le livre de Boucher.

Non-seulement Boucher établit le principe du tyrannicide, mais il le discute même avec une certaine précision qui ne lui est pas habituelle. « Les théologiens, dit-

(1) En empruntant ces principes aux protestants, Boucher les tourne naturellement contre eux. « Hæretici, qui incendiis, cæde, rapina omnia perdiderunt, qui malis Carol. IX occidere tentaverunt, qui turpissimis è Germania ventribus Galliam toties prostituerunt, vere perduelles omni jure divino humanoque esse... At si quis belluam aris et focis imminentem... ejecerit, tam abest perduellionis nomen; quam... c. 29. C'est toujours le même sophisme. Vous avez raison et nous avons tort, donc.....

il, font trois distinctions; ils distinguent : 1° le tyran qui usurpe injustement le pouvoir, et le tyran qui abuse d'un pouvoir légitime; 2° les injures contre les particuliers et les injures contre le pouvoir public; 3° le droit de la puissance publique, et le droit de l'individu. D'après ces distinctions, ils établissent les conséquences suivantes : 1° le tyran usurpateur peut être tué soit par le pouvoir public, soit par la main des particuliers; 2° le tyran, possesseur légitime du pouvoir, qui en abuse contre les particuliers, ne peut être tué par ceux-ci, mais seulement par le pouvoir public; 3° enfin le tyran qui abuse du pouvoir au détriment de l'intérêt commun, doit être mis en jugement par l'autorité publique; mais alors il peut être tué soit par l'autorité publique, soit par un particulier.

La première conclusion est évidente, car la force est légitime contre l'envahisseur du bien d'autrui, à plus forte raison de la chose publique. A l'appui de ce principe, Boucher cite l'assassinat de Coligny, ce fameux tyran, dit-il, tué par l'ordre du roi Charles IX. La seconde conclusion repose sur la distinction des injures publiques et des injures privées. Nul n'a droit de venger ses injures privées. Car l'Apôtre a dit : Obéissez à vos maîtres, même quand ils sont fâcheux; et si on admettait le droit de se venger du tyran, il n'y aurait pas de raison pour que les femmes ne tuassent pas leurs maris, les enfants leurs pères, les serviteurs leurs maîtres, etc. Mais lorsque la république a déclaré le tyran ennemi public, il faudrait être complétement dépourvu du sens commun et ignorant des choses humaines pour nier que non-seulement le pouvoir public, mais même la main

d'un particulier peut tuer le tyran, comme une bête féroce.

Tels sont, selon Boucher, les principes des théologiens sur cette question. Il cite en témoignage les autorités invoquées d'ordinaire, le célèbre passage de Cicéron, celui de Jean de Salisbury, et il s'appuie habilement sur un texte de Gerson (1). Mais dans le passage cité, Gerson dit seulement qu'il est permis de repousser la force par la force, ce qui est en faveur du droit de résistance, mais non pas du droit d'assassinat. Viennent ensuite tous les exemples de tyrannicide sacrés et profanes. Enfin Boucher réfute les objections. Nous ne les reproduirons pas toutes, mais seulement celle-ci . on objecte que ni Jean Baptiste, ni le Christ, ni les apôtres n'ont enseigné un tel droit. Eh quoi! répond notre auteur, la conduite de l'Eglise devait-elle être la même avant ou après son établissement? Ne devait-on pas planter ou arroser la vigne avant de la couper? La puissance des impies était trop grande pour que l'on pût permettre une telle action. Ils n'avaient point encore professé le Christ, et par conséquent le supplice ne les eût pas forcés à jurer en son nom. Un tel droit ne pouvait être donné que lorsque la prophétie serait accomplie : *Erunt reges nutriti tui, et vultu in terra demisso adorabunt te, et pulverem pedum tuorum lingent*. Mais lorsque ces

(1) Joh. Gerson, in decem consideration. *Ne fatuis adulatorum decipiantur erroribus*, cons. 7. Error est, dicere terrenum principem in nullo suis subditis, dominio durante, obligari, quia secundum jus divinum, naturalem æquitatem et verum domini finem, quemadmodum subditi debent fidem, subsidium et servitium domino, sic etiam dominus subditis suis fidem debet et protectionem. Et si eos manifesté et cum obstinatione in injuria et de facto persequatur princeps, tunc regu'a hæc naturails vim vi *repellere licet*, locum habet.

temps sont venus, la république chrétienne peut et doit enfin user de son droit. Tels sont les incroyables sophismes que le fanatisme religieux et politique inspire à un chrétien, à un prêtre, sophismes qui ne mériteraient que l'oubli et le mépris de l'histoire, s'ils n'eussent armé tant de bras et fait couler tant de sang, dans ce siècle des assassinats.

La doctrine du tyrannicide nous conduit naturellement à un livre qui en est le plus célèbre plaidoyer, le *De rege*, de Mariana, quoiqu'on voie par les citations précédentes, qu'il n'a guère fait que résumer une idée commune à tous les partis. Le *De rege* est néanmoins un des ouvrages les plus intéressants du XVIe siècle (1), sinon pour le fond qui n'a pas une grande originalité, au moins pour la forme, qui est élégante et savante. Le prologue ressemble à un commencement de dialogue platonicien. L'auteur nous décrit avec une imagination espagnole, la montagne près de Tolède où, sous de grands arbres que percent les rayons de la lune, il vient se reposer le soir avec un théologien de ses amis des travaux du jour : là, ils rendent hommage à Dieu en chantant alternativement des psaumes sacrés, ou bien ils distraient leurs loisirs par des conversations intéressantes sur les lettres et sur la philosophie. C'est d'un de ces entretiens que le *De rege* est sorti. Qui croirait que c'est dans le silence religieux de la nuit, au sein de toutes les magnificences de la nature, et dans les intervalles des chants consacrés au Seigneur, que cette sombre apologie du régicide a pris naissance !

(1) Le *De rege*, est des premières années du XVIIe siècle (1603), mais il se rattache tellement au idées du XVIe siècle, que nous avons dû l'y faire rentrer.

Mariana, comme Bellarmin, est partisan du gouvernement d'un seul; mais il l'est aussi de la liberté. Il démontre, par les arguments mêmes de Bellarmin, la supériorité de la monarchie; mais il développe dans toute leur force les raisons contraires, de manière à faire douter de ses préférences. De plus, il subordonne la monarchie au pouvoir du peuple, et lorsqu'il se demande lequel est supérieur à l'autre, de l'Etat ou du prince, il adopte les principes de Languet et de Boucher. Je le répète : l'esprit démocratique inspire la plupart des écrits du xvi[e] siècle. Protestants ou catholiques, tous s'unissent pour ébranler le pouvoir des rois. Lors même que ce pouvoir est admis ou respecté, comme dans l'ouvrage de Mariana, il reçoit encore de graves atteintes des limites qu'on lui impose, ou des menaces qu'on suspend sur sa tête. Ainsi Mariana ne craint point de déclarer que le prince est inférieur à l'Etat; en d'autres termes, que le pouvoir monarchique a quelque chose au-dessus de lui, le peuple, la nation, la société; qu'il y a un souverain au-dessus du souverain, qu'enfin l'autorité des rois est empruntée et dépendante. Elle doit d'abord son origine au peuple, et n'est point légitime sans son consentement. En outre, elle ne peut jamais être absolue. Serait-il vraisemblable en effet que tous les citoyens se fussent dépouillés volontairement de tout pouvoir, et eussent confié à un autre le droit de tout faire, sans réserve, sans exception, sans garantie? Le fils serait supérieur au père, le ruisseau à la source! Aussi, dans beaucoup de pays, à Lacédémone, à Rome, en Aragon, le peuple a institué des défenseurs de ses droits, qui enferment la puissance royale dans d'étroites limites. On objecte que c'est alors l'Etat po-

pulaire, que le prince doit être absolu dans l'Etat comme le père dans sa famille, et que rien n'empêche enfin que le peuple, s'il le veut, ne puisse abandonner entre les mains d'un chef la puissance absolue et souveraine. Il le peut sans doute; mais un tel régime convient à ces nations barbares dont parle Aristote, que la force du corps sans la sagesse paraît destiner naturellement à la servitude. Il ne convient pas à des hommes, et c'est pour des hommes que nous cherchons la meilleure forme de gouvernement. Il faut distinguer le gouvernement de la famille de celui de l'Etat : le premier est despotique, le second est libéral. Le chef de famille commande à des esclaves, le chef de l'Etat à des hommes libres. D'ailleurs peut-on appeler gouvernement populaire un Etat où le prince ne peut pas tout faire sans doute, mais où cependant il est absolu sur les matières que la loi fondamentale du pays a laissées à sa libre décision? C'est seulement, pour les intérêts essentiels de l'Etat, les impôts, l'abrogation des lois, le changement dans l'ordre de la succession, que la volonté du peuple est supérieure à celle du prince. Voici enfin une dernière raison, et la plus grave. La république doit toujours se réserver le droit de contraindre et de punir un mauvais prince. Mais si le peuple s'était tout à fait dépouillé, quelles ressources lui resterait-il pour accabler un tyran qui le déshonore par ses vices?

Il faut un châtiment aux princes pervers, une mesure qui les arrête dans leurs prévarications. Ce châtiment, cette menace, c'est le tyrannicide (1). Le tyran est une bête féroce qui met tout à feu et à sang. Si l'on at-

(1) *De Reg.*, l. I, c. VI.

taque votre mère et votre épouse, ne serait-il pas lâche et cruel de ne les point secourir! Le tyran déchire votre patrie, qu'il faut aimer plus que les parents, et vous ne la sauveriez pas au prix de la vie, de la fortune, de la réputation! Le tyran est l'ennemi public; il faut le traiter comme un ennemi implacable. Si une telle action était criminelle, le genre humain aurait en horreur le nom de ceux qui, au péril de leur vie, ont sauvé la liberté et délivré leur pays de leurs oppresseurs. Au contraire les noms des Thrasybule, des Harmodius, des Aristogiton, des deux Brutus ont toujours été et seront toujours cités avec honneur. A ces noms, Mariana en ajoute un plus récent, mais digne, selon lui, de leur être assimilé, celui de Jacques Clément, l'assassin d'Henri III, « jeune homme d'un esprit simple et d'un faible corps, mais dont une ardeur courageuse soutenait les forces et le cœur! »

De l'aveu de tous les philosophes et de tous les théologiens, le droit de tuer ou d'assassiner le tyran n'est pas douteux, lorsqu'il s'est emparé de l'empire par violence; alors ce droit appartient à un simple particulier, sans aucune délibération des citoyens. Mais si le trône est entre les mains d'un prince par droit héréditaire ou électif, il faut plus de prudence, et l'on doit craindre de le chasser témérairement; on devra l'avertir d'abord et essayer de le corriger; mais s'il résiste à toutes remontrances, la république, ou le peuple a le droit de lui enlever le pouvoir, de le proclamer ennemi public, de lui déclarer la guerre, et enfin de le mettre à mort; et une fois la guerre déclarée, le droit d'exécuter la sentence appartient à tout homme privé,

qui ne craint point, au risque de ses jours, de sauver la république. A défaut de la réunion légale des assemblées, le peuple peut et doit se soulever contre le tyran, et le droit de vie et de mort lui appartient toujours; seulement il n'appartient pas à un simple particulier, de décider seul si le prince est un tyran, mais il convient d'attendre la décision des hommes graves et sages, à moins toutefois que la voix publique ne se prononce. Ainsi le droit de tuer le tyran est absolu. L'auteur autorise non-seulement la condamnation capitale prononcée par le pouvoir public, mais encore l'assassinat, non-seulement de l'usurpateur, mais du prince légitime; non-seulement du prince que l'autorité légale a déclaré tyran et ennemi public, mais encore de celui que la voix confuse du peuple a déclaré tel. Il est impossible d'aller au delà.

Un seul scrupule cependant arrête l'auteur. Il faut le signaler, tout étrange qu'il soit, car il prouve mieux encore que la théorie elle-même, à quel degré de corruption l'imagination de ce temps était parvenue. Mariana, qui n'hésite nullement à accorder à tous le droit d'assassiner le tyran, se demande avec inquiétude s'il est permis de l'empoisonner (1). « C'est une » question, dit-il naïvement, que me fit en Sicile un » jeune prince, dans le temps que j'y enseignais la théo» logie. » On ne peut trop s'étonner de voir quelles singulières questions la théologie de ce temps s'avisait d'agiter. Ce qui est plus singulier encore que la question, c'est la réponse : Je sais que l'on a plus d'une fois usé de ce moyen, dit notre casuiste. Mais nous

(1) *De Reg.*, l. I, c. VII.

qui cherchons, non ce que font les hommes, mais ce qu'ils doivent faire, d'après les lois de la nature, nous devons examiner la question. Or, les lois de la nature qui, selon Mariana, permettent de tuer par le fer, ne permettent pas de tuer par le poison. Quelle différence voyez-vous, lui dira-t-on, entre le poison et le fer? Peut-être l'un offre-t-il moins de facilité que l'autre, surtout grâce à l'usage reçu à la cour des princes de faire goûter les mets à l'avance. Mais enfin, si l'occasion favorable se présente, pourquoi interdire un moyen si simple de se défaire d'un ennemi? Je ne nie pas, dit notre auteur, qu'il n'y ait une grande force dans ces arguments. On voit que c'est à regret qu'il y résiste. Mais enfin la conscience l'emporte, et il déclare qu'il serait trop cruel de forcer un homme de se porter lui-même la mort en avalant le poison préparé. Toutes les lois de la nature défendent à chaque être d'attenter à sa propre vie. Quel étrange égarement! Cet auteur, qui ne craint pas de justifier l'assassinat, recule devant le crime imaginaire de forcer un autre homme à un involontaire suicide. Qu'importe, dit-il, qu'il boive le poison sans le savoir? Vous le savez pour lui, et vous êtes responsable, non du meurtre, mais du suicide. Cela est si vrai que, si l'on réussit à administrer le poison extérieurement, et sans que la victime y participe en aucune façon, le crime tout à l'heure monstrueux, et contre toutes les lois de la nature, devient aussi innocent qu'un assassinat ordinaire, et la théologie de notre auteur n'hésite pas à le permettre. Ainsi tout le secret est d'imprégner le poison dans les habits au lieu de le

mêler aux aliments (1). La distance d'un crime à une action généreuse est dans cette simple différence! On hésiterait, pour l'honneur de la raison, à rapporter de pareilles extravagances et d'aussi honteuses puérilités, s'il n'était utile d'apprendre, par un tel exemple, que l'homme peut tout penser. Quelque étonnantes que soient ces maximes, il est plus étonnant encore de les rencontrer dans un ouvrage généralement raisonnable, et qui témoigne d'une culture élevée. C'est un des caractères du XVIe siècle de mêler l'absurde et le profond, et d'unir l'élégance à la barbarie.

(1) Ibid. ib. Nimirum cùm tanta vis est veneni, ut sellâ aut veste delibutâ vim interficiendi habeat.

CHAPITRE IV.

POLITIQUE PHILOSOPHIQUE AU XVI° SIÈCLE.

Politique modérée. Doctrine de la tolérance.—Michel de l'Hôpital.—De la Noue.—Politique scientifique.—Bodin. Son génie. Sa définition de la république. Théorie de la famille. Du droit paternel. De l'esclavage. De la souveraineté. Ses marques. Des formes de gouvernement. Quelle est la meilleure? Théorie de la justice. Opinions diverses. — Politique utopique. —Thomas Morus. Critique de la société de son temps. Critique de la propriété. Différence de la république de Morus et de la république de Platon. Le travail. Le gouvernement.— Campanella. La cité du soleil. Différence de cette conception et de celle de Thomas Morus. Son traité de la monarchie espagnole.

Entre les deux partis, catholique et protestant, qui l'un et l'autre avaient été entraînés par la fureur religieuse à ébranler l'autorité royale et à invoquer les principes populaires, on peut placer un certain groupe de politiques d'un ordre très-élevé : les uns philosophes et spéculatifs, les autres hommes d'Etat, mêlés aux affaires; les uns catholiques, les autres protestants, dont la pensée commune est, en politique, le rétablissement de l'autorité royale, et, en religion, la liberté de conscience. Nous citerons seulement, comme caractérisant cette école, l'Hôpital chez les catholiques, de la Noue chez les protestants, et enfin comme politique philosophe et spéculatif, l'auteur de la *République*, le célèbre Bodin.

Nous avons vu que le principe de la liberté de conscience avait été proclamé par le protestantisme à son origine; que plus tard il avait tergiversé sur ce point comme

sur beaucoup d'autres ; que la naissance des hérésies et des sectes dans le sein même de la réforme changea les idées des réformateurs ; que le doux Mélanchton lui-même écrivit pour défendre le droit de punir les hérétiques ; que Calvin se chargea d'appliquer ce droit cruel sur la personne de Servet, et enfin, que le célèbre Théodore de Bèze avait employé toute sa science théologique et dialectique à défendre cette thèse ; enfin, partout où la réforme triompha, elle tourna contre les catholiques les armes que ceux-ci avaient tournées contre elle. Ainsi, la question n'avait fait en réalité aucun progrès.

Ce fut l'honneur de quelques esprits grands et modérés de cette époque de concevoir entre des passions furieuses, implacables, inexorables, la nécessité d'une transaction : la liberté de conscience ne pouvait guère être conquise autrement. Ce n'est pas aux époques de foi ardente et nouvelle, que les convictions sont tolérantes : elles peuvent demander la tolérance quand elles sont les plus faibles ; mais comme elles croient qu'en dehors d'elles, tout est scandale et mensonge, elles n'accordent pas elles-mêmes, étant victorieuses, la paix et la liberté qu'elles ont réclamées d'abord. Les partis religieux partant tous de ce principe, qu'ils ont raison et que leurs adveraires ont tort, ne se font pas le moindre scrupule d'exiger la liberté sans l'accorder. C'est seulement lorsque leurs luttes sanglantes menacent la ruine de l'Etat, que quelques esprits plus éclairés et mieux avisés se demandent s'il ne vaut pas mieux vivre en paix, dans la diversité des croyances, que d'acheter l'unité de la foi par une guerre sans fin et par l'exter-

mination. Alors seulement, on commence à comprendre que la fin de l'Etat n'est pas la même que celle de l'Eglise, que la vérité religieuse ne peut pas être décrétée par la loi, que la conscience est un empire inaccessible à la force, et que la persécution des corps est un mauvais moyen de sauver les âmes.

Parmi les hommes qui ont les premiers admis ces vérités évidentes pour nous, mais si nouvelles au XVI[e] siècle, nul n'a laissé un nom plus grand et plus vénéré que le chancelier de l'Hôpital. Non-seulement il a conçu ces principes, mais il a voulu les appliquer, et ce qui serait déjà un titre d'honneur pour un philosophe, est un titre de gloire pour l'homme d'Etat qui, ayant vécu dans la cour la plus corrompue du monde, jeté au milieu des passions les plus furieuses et les plus sanguinaires, a pu conserver si fidèlement l'intégrité du caractère et la mansuétude des sentiments. Ceux qui disent que l'Hôpital a été un philosophe, mais non un politique, pour avoir voulu une chose impossible de son temps, essayé une réforme prématurée et demandé à ses contemporains des sacrifices réciproques, que la lassitude seule pouvait amener, se font, à ce qu'il nous semble, une idée singulière de l'homme d'Etat. Il semble qu'il doive être l'esclave des passions de son siècle, et non chercher à les modérer; qu'il n'ait raison qu'à condition de réussir, et de réussir immédiatement. L'Hôpital, il est vrai, n'a pas réussi, il est mort quelque temps après la Saint-Barthélemy, avec le chagrin de laisser sa patrie en proie aux maux terribles qu'il avait voulu, qu'il n'avait pas pu prévenir. A-t-il eu tort cepen-

dant? Non, car à en juger par les principes, il vaut mieux mourir vaincu avec l'équité que de vivre victorieux dans l'injustice; et à en juger par les conséquences, on peut dire qu'il a réussi : ce sont ses principes mêmes qui, à la fin, ont terminé ces dissensions dénaturées; et peut-on affirmer qu'une telle solution eût été possible, si des sages, comme l'Hôpital, ne se fussent jetés au travers des partis ennemis, longtemps avant que la transaction n'eût été rendue nécessaire par le découragement des combattants ?

C'est dans un mémoire de 1570, sur le *But de la Guerre et de la paix* (1), mémoire composé dans la disgrâce et dans la retraite, que l'Hôpital a exprimé avec le plus d'éloquence les idées d'union, de concorde, de réconciliation dont il est à cette époque le plus grand représentant : « Le but de la guerre, dit-il, c'est la paix. » Mais comment la paix s'obtient-elle? « Par la composition, ou par pleine et entière victoire. » Il montre que cette victoire pleine et entière ne peut pas être espérée, et qu'elle est des plus difficiles, que les insurgés, qui combattent pour leur défense personnelle, ne céderont qu'à l'extermination, qu'ils sont encore très-puissants et très-nombreux, « que la longueur des guerres ne peut que remplir de ravages et de massacres cette pauvre France, la rendre farouche et sauvage, sans pitié, révérence ou respect aucung, » que la guerre civile prolongée produit « le mépris et le contemnement de l'autorité du roi, » que « déjà beaucoup de seigneurs contreviennent ouvertement au serment de fi-

(1) Mich. de l'Hôpital, Œuvr. compl. 1824, t. II.

délité qu'ils lui ont fait; » et son œil pénétrant aperçoit déjà la faction dans le parti royal.

Si la victoire est impossible, ou du moins très-difficile, si elle ne peut être obtenue que par une guerre d'extermination qui introduit la barbarie dans les mœurs, le désordre dans les lois, et la rébellion partout, que reste-t-il, sinon de transiger, et d'obtenir la paix « par composition ? »

Mais, dit-on, « le roi est ordonné pour faire la justice et punir justement par le glaive ceux qui, avec le glaive, se sont injustement élevés pour troubler son État... étant rebelles comme ils sont, ce sont vrais membres pourris et corrompus, qu'il est nécessaire retrancher à quelque hasard ou perte que ce soit. » A cette politique violente et forcenée, qui était la politique des Guises, l'Hôpital oppose ces paroles humaines et toutes chrétiennes : « Ainsi que la médecine tend à la guérison, dit-il, ainsi fait la justice à la gloire de Dieu et à l'accommodement des hommes, non pas à la cruauté et au sang, à l'injure et contumélie de la nature, et violement de l'humanité... Vray est qu'il faut retrancher le membre pourry, mais c'est quand il n'y a plus d'espérance de guarison..., autrement ce serait comme qui enterrerait son enfant vif et malade, sans essayer les moyens de le guarir. »

Sans prendre parti pour la révolte, l'Hôpital excuse les révoltés, qu'il appelle sans cesse, « ces pauvres gens. » « C'est la nécessité, dit-il, la nécessité, la plus juste et inviolable de toutes les lois qui leur a mis les armes à la main ; et puisqu'ils sont hommes et non pas anges, trouve-t-on étrange que comme hommes au cœur dés-

quels... est divinement gravée cette première loy de la nature, de défendre sa vie et liberté contre l'oppression, se soient voulu munir et défendre contre ceux qui les voulaient ruyner et opprimer. »

On oppose à toute pensée de composition et de concorde, que c'est de demander à la royauté de capituler avec ses sujets : car, dit-on, « le roy leur octroiera des conditions que, sans les armes, ils n'eussent point obtenues. » Mais ces conditions, répond l'Hôpital, sont-elles contraires à la dignité du roi, à son pouvoir, à son autorité ? « Si le roi, ce faisant, quittait quelque chose de son droit, je n'aurais que répondre, combien que pour en parler franchement, *ce n'est plus droit s'il empêche le bien public et nuit à l'Etat.* » Ainsi l'autorité royale doit rester saine et sauve. Tel est le principe commun à l'Hôpital et à tous les modérés : tel est le principe qui, avec la liberté de conscience, doit triompher à la fin des siècles, et terminer la guerre civile. Mais, l'autorité du roi, pour être absolue, ne doit pas être arbitraire ; et son droit ne va pas jusqu'à ruiner l'Etat. Ainsi les meilleurs esprits du XVIe siècle, et les plus dévoués à la royauté, faisaient cependant des réserves et ne lui ménageaient pas les conditions.

Mais enfin, en quoi consiste cette prétendue humiliation du roy devant les rebelles, s'il vient à traiter avec eux. « Quoy il leur donne ? Il leur donne une liberté de conscience, ou plutôt il leur laisse leur conscience en liberté. Appelez-vous cela capituler ? »

Qu'est-ce que la liberté de conscience ? C'est la plus grande et la plus pure de toutes les libertés ; car c'est

la liberté « de l'esprit, et de sa plus divine partie, la piété. » Au prix de cette liberté supérieure « la liberté brutale des corps et des actions humaine, est vile et indigne... » On dit que ce n'est point liberté, mais licence. Mais ce n'est point ainsi qu'en ont jugé le conseil de roi et les cours souveraines qui ont arrêté depuis longtemps « qu'il était nécessaire de laisser en paix les esprits et consciences des hommes comme *ne pouvant être ployées par le fer ou par la flamme, mais seulement par la raison qui domine les âmes.* » Paroles admirables, pleines de hardiesse et de nouveauté au XVI[e] siècle, et opportunes encore aujourd'hui dans quelques pays.

Les idées de l'Hôpital furent celles d'un petit nombre d'hommes éminents qui, dans l'un et l'autre parti, voulaient l'union, la concorde, le rétablissement de la paix publique et de l'autorité royale, et enfin, la tolérance religieuse. Ce furent, parmi les catholiques, Etienne Pasquier, les Pithou, les auteurs de la *Ménippée;* parmi les protestants, de la Noue et Duplessis-Mornay. Ce serait abandonner le terrain de la philosophie pour celui de l'histoire que d'étudier tous ces écrivains. Disons cependant quelques mots de la Noue, qui représente le mieux dans le parti protestant la cause de l'impartialité religieuse et du royalisme.

De la Noue est comme l'Hôpital un royaliste. « Certes, dit-il en parlant de l'autorité royale, je désirerais aussi peu qu'homme du monde, qu'elle fust seulement méprisée, car nous avons vescu plus d'onze cents ans sous telle forme, nous la devons révérer comme une puissance légitime ordonnée de Dieu, à laquelle quiconque ne porte volontaire obéissance est coupable de-

vant luy. Et si nous devons encore croire qu'il n'y a aucune police plus propre pour gouverner les Français que celle-là (1). » La Noue marque quelle haute estime et admiration il a pour le chancelier de l'Hôpital, en l'appelant : « Notre Caton (2). » Mais le point le plus important, sur lequel se rencontrent ces deux nobles esprits, c'est celui de la liberté religieuse.

La fin des guerres civiles, telle est la pensée qui domine dans les *Discours politiques et militaires* de la Noue. Elles font, dit-il, plus de brèches en six mois aux mœurs et aux lois qu'on n'en saurait réparer en six ans. La guerre civile engendre principalement deux maux : c'est d'abord de multiplier à l'infini les épicuriens et libertins; et en second lieu de rendre les Français sauvages et cruels, et de brebis les métamorphoser en tigres (3). On objecte à ceux qui proposent la composition et l'accommodement, que deux religions ne peuvent pas demeurer dans un Etat. Mais dans un Etat, on voit vivre ensemble, sans courir aux armes, les bons et les méchants, le vice et la vertu. Dans l'empire romain, les païens, ariens, juifs et chrétiens vivaient à côté les uns des autres. Le même exemple a été donné par la Suisse chez les modernes. Quelques-uns attribuent au zèle la haine et l'esprit de vengeance qui les anime contre ceux qui professent d'autres doctrines religieuses (4). Mais c'est confondre l'amour de Dieu avec la haine du prochain. On est trop disposé à croire qu'un

(1) Disc. politiq et milit. du sieur de la Noue. — Chez François Forest, MDLXXXVIII), disc. I, III, p. 28.
(2) Ib. Disc. II, p. 37.
(3) Ib. Disc. I, p. 34.
(4) Disc. III.

homme est de méchante vie, parce qu'il ne s'accorde pas avec nous sur la religion : « Cestuy-là est de la religion : c'est donc un méchant hérétique, répondront-ils. Dites à d'autres : un tel est papiste, ils répliqueront : il ne vaut donc rien. Et pourquoi les réprouvez-vous ainsi? A cause qu'ils tiennent une religion contraire à la nôtre. Vrayment cette promptitude est trop prompte. » Il n'est pas de mot dont on fasse un plus grand abus que celui d'hérétique; « et s'en trouve, qui, si on leur avait ôté l'usage de cette parole, les patenostres de la ceinture, et la haine de leurs cœurs, ils seraient aussi étonnés qu'un avaricieux qui a perdu sa bourse. » Quelle étrange idée de tels hommes se font de la charité! « N'est-ce pas une grande cruauté de voir les âmes en péril évident, et aller maudir les corps? » Ils ne veulent pas reconnaître comme leurs prochains ceux dont ils ont réprouvé la religion. « Mais le mot de prochain s'étend indifféremment à tous hommes, pour ce que le genre humain est conjoint ensemble d'un lien sacré de communauté, afin que par cette alliance les hommes fussent incités à s'entr'aimer. Il suffit donc à ce que quelqu'un soit notre prochain qu'il soit homme, d'autant que ce n'est pas à nous d'effacer la nature commune. Et qui est celui, tant barbare puisse-t-il être, qui ne porte dans son âme l'image de Dieu empreinte, bien qu'elle soit quasi effacée? » C'était l'erreur des pharisiens de restreindre le mot de prochain à leurs parents, amis ou bienfaiteurs. Mais Jésus-Christ les a condamnés par l'exemple du bon Samaritain. Lui-même hantait les publicains et les pécheurs, et il disait que ce ne sont pas ceux qui sont sains, qui ont besoin

de médecins, mais les malades. Il conversait avec les Samaritains et les Sadducéens, qui étaient pis que des hérétiques, puisque les premiers étaient idolâtres, et les seconds niaient l'immortalité des âmes. Lui-même a dit encore : « Bienheureux les miséricordieux, car il leur sera fait miséricorde. » Mais maintenant, si après ces exemples, ces préceptes divins « quelqu'un ayant encore de la haine à revendre, voulait avoir quelque sujet plus familier et ordinaire pour s'occuper, je lui dirais : mon amy, ouvre les cabinets de ton âme et de ton cœur ; par aventure qu'en y cherchant bien tu y trouveras assez de matière pour t'exercer : comme de l'ambition, de l'intempérance, de l'orgueil, des cruautés, injustices, ingratitudes, mensonges, tromperies et autres vices, qui te feront esbahir de toi-même. Arrête-toi là : car le moyen de dompter ces monstres que tu feins d'ignorer et qui te diffament, c'est en les haïssant. Et sache qu'alors ta haine sera fructueuse et douce, au lieu qu'elle t'apporte perturbation et dommage, quand tu la verses sur tes prochains. »

A cette politique conciliante, modérée, désintéressée, se rattache le plus grand théoricien politique du XVI[e] siècle, après Machiavel, le célèbre Bodin, dont la *République* (1) ne peut être comparée, pour l'étendue du sujet et la richesse des matériaux, qu'à la Politique d'Aristote, ou à l'Esprit des lois. Ce n'est pas que je veuille égaler Bodin à Aristote. Il n'a point ce génie d'analyse, ces vues profondes et nettes, et cette vi-

(1) Voy. sur Bodin, l'exact et savant ouvrage de M. H. Baudrillart, *Bodin et son temps*. Le premier chapitre de ce livre contient une étude approfondie des théories politiques du XVI[e] siècle.

gueur de système, qui font d'Aristote le prince des écrivains politiques : il se perd dans le détail, ses définitions sont confuses, ses démonstrations souvent superficielles; mais, avec cela, il a une science immense, un certain ordre, de la clarté, de la solidité, et une justesse, quelquefois fine, quelquefois élevée. Son livre est un recueil infini de faits en tout genre. A cette époque, où le raisonnement dominait encore dans les écrits, malgré la guerre déclarée à la scolastique, c'était une nouveauté que cet amas, un peu confus sans doute, mais encore assez bien digéré pour le temps, d'observations, de souvenirs, de détails historiques où la politique de tous les temps trouvera toujours en abondance des instructions et des lumières. Machiavel, bien supérieur par la solidité, la simplicité et la force, n'avait recueilli que les faits de l'histoire romaine ou de l'histoire d'Italie, d'où il pouvait tirer des maximes. Bodin consulte toutes les histoires, et son livre n'a d'égal que celui de Montesquieu, pour le nombre des faits : il lui manque seulement l'esprit de choix et l'esprit philosophique. Son vrai mérite et son originalité est d'avoir, sans discrétion, il est vrai, introduit le droit public et privé dans la science politique; plus jurisconsulte que publiciste, il a toutefois l'honneur d'avoir donné l'exemple à Montesquieu de cette union de la politique et du droit. Enfin, Bodin est un politique modéré dans un temps de fanatisme : il est l'adversaire de Machiavel et de ses principes corrupteurs, et, avec Platon, il défend la justice, comme le plus ferme pilier de toutes les républiques (1).

(1) V. Préface.

On reconnaît à chaque pas, dans Bodin, la prétention de se distinguer d'Aristote, et d'en améliorer les principes. Aristote avait défini la république « une société d'hommes assemblés pour bien et heureusement vivre. » Bodin corrige ainsi cette définition : « C'est, dit-il, un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun avec puissance souveraine (1). » On ne doit pas, en effet, selon lui, faire du bonheur l'objet unique du gouvernement. Une république bien gouvernée peut être heureuse ou malheureuse, sans pour cela manquer aux conditions d'une bonne république. Sans doute la vie aisée et commode est le premier besoin des hommes ; mais c'est pour s'élever à quelque chose de meilleur, la justice, et à quelque chose de meilleur encore, la contemplation : tel est le dernier objet de la société des hommes ; et c'est ce qu'exprime cette expression de *droit* gouvernement. Néanmoins Bodin ne poursuit pas, comme Platon et Thomas Morus, une république idéale et impraticable : son objet est de montrer le but le plus élevé de la politique, sans négliger les moyens d'y arriver. Mais si Aristote s'est trompé, en mal fixant l'objet de la république, il s'est trompé encore, en oubliant ses éléments principaux, la famille, la souveraineté, et ce qui est commun en une république. Il est facile de voir en lisant les premiers chapitres de la politique d'Aristote que les critiques de Bodin sont superficielles et frivoles, et qu'il a remplacé par une définition chargée et confuse, une définition courte, simple et claire.

La définition de la famille se rapporte à celle de l'État.

(1) Républ. l. I, c. I.

tat (1) : c'est un droit gouvernement de plusieurs sujets sous l'obéissance d'un chef de famille, et de ce qui lui est propre. Ici la divergence d'opinions entre Bodin et Aristote devient plus grave. Il reproche à celui-ci d'avoir séparé l'économie de la police, ou la famille de l'Etat. Selon Bodin, « la famille bien conduite est la vraie image de la république, et la puissance domestique semblable à la puissance souveraine. Aussi est le droit gouvernement de la maison, le vrai modèle du gouvernement de la république. » C'était l'opinion de Platon, dans le *Politique*. Bodin dit avec raison que ce n'est pas la grandeur qui fait la république, mais l'établissement d'une puissance souveraine, et que le chef de trois familles est aussi bien roi que le plus grand monarque de la terre. Mais Aristote répondrait, avec non moins de raison, que ce n'est point en effet la grandeur qui distingue la république et la famille, mais la différence de l'autorité : l'autorité étant naturelle dans la famille, et de choix dans la république ; la subordination étant le principe de la famille, et l'égalité celui de la république. Bodin établit d'autres différences; c'est que la république est le gouvernement de ce qui est commun, et la famille de ce qui est propre; et il critique ici, avec justesse, en empruntant les arguments d'Aristote, la théorie de la communauté, soutenue par Platon, par Morus et les anabaptistes. Mais il ne voit pas que lui-même, en ne distinguant pas la famille de l'Etat, conduit à ces conséquences mêmes ; car si le chef de famille a l'administration de tous les biens de la famille, il en doit être de même pour le chef de

(1) Ib. c. II.

l'Etat. La distinction des propriétés n'est possible qu'avec l'indépendance des personnes; et celle-ci n'existe véritablement que dans le système où l'on distingue la famille de l'Etat.

Bodin défend dans la famille le même principe d'autorité, qu'il veut faire prévaloir dans l'Etat. Il soutient avec force le droit du mari sur la femme, et surtout du père sur les enfants (1). « Le père, dit-il, est la vraie image du grand Dieu souverain, père universel des choses. » Aristote avait attribué au père une autorité royale; Bodin lui accorde l'autorité despotique. Il va presque jusqu'à demander que les lois lui rendent la puissance de vie et de mort. « C'est par le moyen de cette puissance paternelle que les Romains, dit-il, ont fleuri en tout honneur et vertu. » Cette puissance assurait la bonne éducation de l'enfance, maintenait la concorde dans la famille, apprenait au fils l'obéissance, et maintenait dans la république la justice et le respect des lois. Bodin explique la décadence de la république, par l'affaiblissement de ce droit sévère; il gémit de voir que les édits des préteurs, les ordonnances des empereurs, aient peu à peu soustrait le fils à la juridiction arbitraire du père, et lui aient laissé la libre disposition de ses biens; en sorte qu'il ne restait plus de son temps qu'une ombre de ce pouvoir salutaire. Aux objections qui s'élèvent contre ce pouvoir extrême, il oppose le sentiment naturel d'affection que le père a pour l'enfant : et il ne voit pas que c'est là seulement où cette affection est encore barbare, que ce droit barbare est en honneur.

Bodin ne pousse cependant pas le zèle de l'autorité

(1) Ib. c. III.

dans la famille, jusqu'à partager l'opinion d'Aristote sur l'esclavage (1). Bodin est le premier publiciste qui ait combattu et réfuté ce préjugé dans les temps modernes : et il a d'autant plus de mérite en ce point, que le mal, un moment diminué au moyen âge, reprenait de nouveau à cette époque avec une sorte de fureur. « La découverte de l'Amérique fut, dit Bodin, une occasion de renouer les servitudes par tout le monde. » Et l'on sait quelles furent ces servitudes, à quelles atrocités l'esprit de cupidité, joint au fanatisme, soumirent les malheureuses victimes de la conquête européenne. La critique de l'esclavage n'était donc pas alors un texte de déclamation d'école : c'était un sujet vif et présent, qui prête au langage de Bodin une fermeté et une netteté assez rare chez lui : on sent qu'il est animé par le sentiment d'une grande vérité. « Je confesserai, dit-il, que la servitude sera naturelle, lorsque l'homme fort, roide, riche et ignorant, obéira au sage, discret et faible, quoiqu'il soit pauvre... De dire que c'est une charité louable de garder le prisonnier qu'on peut tuer, c'est la charité des voleurs et des corsaires, qui se glorifient d'avoir donné la vie à ceux qu'ils n'ont pas tués... Et quant à ce qu'on dit que la servitude n'eût pas duré si longuement, si elle eût été contre nature, on sait assez qu'il n'y a chose plus cruelle ni plus détestable que de sacrifier les hommes, et toutefois il n'y a quasi peuple qui n'en aye ainsi usé, et tous ont couvert cela du voile de piété par plusieurs siècles. » Ces paroles courtes et précises renversent tous les arguments qu'Aristote ou les

(1) Ib. c. v.

jurisconsultes ont pu présenter en faveur de l'esclavage. Il nous fait ensuite un tableau emprunté à l'histoire, des haines, des guerres civiles, des révolutions qui naissent de l'esclavage. On pourrait, dit-on, faire des lois pour modérer la puissance du maître! « Eh! qui ferait la poursuite de la mort d'un esclave? Qui en oyrait la plainte? Qui en ferait raison n'ayant aucun intérêt? » L'esclavage diminue, dit-on encore, le nombre des vagabonds et des mendiants, et des voleurs : « Je dis au contraire qu'il y en aurait dix pour un : car l'esclave sera toujours contraint, s'il peut s'échapper, d'être voleur ou corsaire, ne pouvant souffrir son seigneur, ni se montrer étant marqué, ni vivre sans bien. » Bodin ne veut pas cependant que l'on affranchisse tout d'un coup les esclaves, comme l'empereur fit au Pérou : « Car n'ayant point de biens pour vivre, ni de métier pour gagner, et même étant affriandés de la douceur d'oisiveté et de liberté, ne voulaient travailler, de sorte que la plupart mourut de faim : mais le moyen, c'est devant les affranchir, leur enseigner quelque métier. » Bodin termine cette forte critique de l'esclavage par ces généreuses paroles : « Si l'on me dit qu'il n'y a bon maître que celui qui a été bon serviteur, je dis que c'est une opinion qui est mal fondée, quoiqu'elle soit ancienne : car il n'y a rien qui ravale plus et abâtardisse le cœur bon et généreux, que la servitude, et qui plus ôte la majesté de commander autrui, que d'avoir été esclave : aussi le maître de sagesse dit en ses proverbes, qu'il n'y a rien plus insupportable que l'esclave devenu maître »

Le dernier élément qui doit entrer dans la définition de l'Etat, c'est la souveraineté (1). Qu'est-ce que la souveraineté? c'est la puissance absolue et perpétuelle. D'après cette définition, Bodin ôte avec raison le titre de souverain à tous les pouvoirs qui ne sont accordés que pour un temps défini, comme le consulat de Rome, la dictature, le décemvirat, et à ceux qui étant nommés pour un temps indéfini sont toujours révocables par la puissance qui les a nommés : ils ne sont que gardiens et dépositaires, et non possesseurs du pouvoir. Quelles que soient les limites ou l'étendue des pouvoirs ainsi confiés, dès qu'il faut en rendre compte dans un temps donné, ou simplement les remettre, ce n'est qu'un pouvoir emprunté, ce n'est point souveraineté. Le vrai souverain est celui qui donne des lois aux sujets sans leur consentement, et qui lui-même n'est pas tenu d'obéir à ses propres lois : c'est ce qu'indique l'ancienne formule des rois de France : Car tel est notre plaisir. Tout le peuple doit jurer de garder les lois, et faire serment de fidélité au monarque souverain, qui ne doit serment qu'à Dieu seul duquel il tient le sceptre et la puissance. Déclarer que le prince est obligé de prêter serment au peuple, et de garder les lois, c'est anéantir et dégrader la majesté souveraine, et changer la monarchie en aristocratie, ou en démocratie : « Aussi le monarque voyant qu'on lui vole ce qui lui est propre et qu'on le veut assujettir à ses lois, il se dispense à la fin non-seulement des lois civiles, mais aussi des lois de Dieu et de nature, les faisant égales. » Ce que Bodin dit ici des monarques, il le dit en général de tout souve-

(1) I. c. VIII.

rain, que ce soit le peuple ou la noblesse : la marque d
la majesté souveraine est de faire les lois et les défaire
et de ne s'y soumettre que selon son bon plaisir.

Bodin analyse avec soin et exactitude ce qu'il appelle
les marques de la souveraineté (1). La première et la
plus essentielle, comme nous l'avons vu, c'est « de
donner loi à tous en général et à chacun en particulier, »
et cela, « sans le consentement de plus grand, ni de
pareil, ni de moindre que soi. » Ce droit n'est pas même
limité par la coutume. « La loi peut casser la coutume
et la coutume ne peut déroger à la loi. » La second
marque de la souveraineté est de décréter la guerre
ou de traiter la paix. La troisième est d'instituer le
officiers. La quatrième est le dernier ressort. La cin
quième est le droit de grâce. Enfin à ces divers droit
viennent s'en ajouter beaucoup d'autres : le droit d
battre monnaie, de lever des tailles, le droit de confis
cation, etc. Tels sont les droits essentiels de la souverai
neté, qui n'appartiennent pas seulement au monarque
mais à tout souverain, roi, peuple, ou corps de nobles

Il y a en effet trois espèces de souverainetés ou d
républiques : la monarchie, où un seul est souverain
l'État populaire, où c'est le peuple entier ; et l'Etat aris
tocratique, où c'est la moindre partie du peuple : enfin
comme disait Aristote, un seul, plusieurs et tous. Quel
ques-uns admettent une quatrième forme de gouverne
ment composée du mélange des trois autres. C'est
l'opinion d'Aristote, de Polybe, de Cicéron, de Ma
chiavel. Bodin y est tout à fait opposé (2). « Le mélang

(1) L. I, c. x.
(2) L. II, c. i.

les trois formes de gouvernement ne fait pas, dit-il, une espèce particulière de république ; car c'est simplement l'Etat populaire. La souveraineté est indivisible, elle ne peut pas se partager entre le roi, le seigneur et le peuple. Dans ce système, à qui appartient-il de faire la loi, cette marque certaine de la souveraineté? Aux trois corps de l'Etat, c'est-à-dire à tout le monde : l'État est donc populaire. Bodin examine ensuite les exemples que l'on cite de ce mélange, selon lui, impossible. Lacédémone était une aristocratie, Rome un Etat populaire, Venise, une seigneurie aristocratique. Quant au gouvernement de la France, il refuse avec raison d'y voir autre chose qu'une pure et simple monarchie : le parlement n'est à ses yeux qu'un corps judiciaire, et les Etats, une assemblée du peuple convoquée par le prince, appelée à présenter des requêtes et des supplications, et non à gouverner ni à faire les lois. En résumé, il paraît évident qu'aucun gouvernement n'est un mélange parfait des trois sortes de républiques ; car de ces trois pouvoirs, il y en a toujours un qui domine et qui absorbe les deux autres.

Mais, quelque forme que prenne la souveraineté, c'est une doctrine constante chez Bodin, qu'elle ne peut pas s'élever au-dessus de la justice et des lois de Dieu : « Quant aux lois divines et naturelles, dit-il, tous les princes de la terre y sont sujets, et n'est en leur puissance d'y contrevenir, s'ils ne veulent être coupables de lèse-majesté divine, faisant la guerre à Dieu sous la grandeur duquel tous les monarques du monde doivent faire joug et baisser la tête en toute crainte et révérence... Si la justice est le fait de la loi, la loi l'œuvre

du prince, le prince est l'image de Dieu, il faut par même suite de raison, que la loi du prince soit faite au modèle de la loi de Dieu (1). »

Quelle est maintenant, de ces trois formes primitives et inconciliables de gouvernement la meilleure aux yeux de Bodin. Il les compare chacune par leurs bons côtés (2). L'Etat populaire a pour lui l'égalité qui est, dit-il, la nourrice d'amitié : la démocratie est ordinairement le plus riche de tous les gouvernements en grands hommes, en grands capitaines, en grands orateurs; c'est là surtout que la république est la chose publique, puisque tout appartient au peuple, tout vient du peuple, et tout y rentre. Enfin, c'est là aussi que la loi est souveraine maîtresse. Mais ces avantages sont tout en apparence. Nulle part on n'a vu cette absolue égalité que rêve la démocratie, mais à laquelle la nature se refuse : l'égalité dans le partage des honneurs est contraire à la justice; la liberté n'est pas non plus dans cette forme de gouvernement; il n'en est point où elle soit plus gênée, et le bien public plus mal géré. Ajoutez l'instabilité de la multitude, son ignorance, le danger de livrer à la publicité les affaires d'Etat, la toute-puissance des magistrats dans l'Etat populaire, enfin la majesté souveraine ravalée, et la vertu absente. L'aristocratie se défend par de meilleures raisons que l'Etat populaire. Si en toutes choses, la médiocrité est louable, l'aristocratie qui est un moyen terme entre la démocratie et la monarchie, est donc le meilleur des gouvernements. En second lieu, le gouvernement de l'Etat

(1) L. I, c. VIII.
(2) L. VI, c. IV.

appartient aux meilleurs par la vertu, la noblesse ou les biens; et c'est ce qu'on appelle l'aristocratie. Enfin il n'y a point d'Etat monarchique ou populaire, où il ne faille confier le soin des affaires au conseil des plus sages, puisque ni le roi, ni le peuple ne peuvent gouverner seuls : ainsi l'aristocratie s'établit naturellement dans les Etats mêmes qui lui sont opposés. Mais combien il est difficile de trouver ce juste-milieu entre un et tous, qui n'ait ni les inconvénients de la monarchie, ni ceux de l'Etat populaire! S'il faut confier les honneurs aux plus dignes, ce qui est vrai, il faut donc confier le pouvoir souverain au plus digne de tous, c'est-à-dire à un seul homme; et si l'on dit qu'il est malaisé de trouver un homme sage pour gouverner un Etat, combien l'est-il plus encore d'en trouver un grand nombre? La multitude des têtes cause la division dans le gouvernement; l'éloignement du peuple des affaires, cause les séditions; et il n'est pas moins difficile aux seigneurs de le gagner par faveur, que de le maintenir par force. La monarchie a aussi, il est vrai, ses inconvénients : le changement des princes, les divisions pour la couronne, élective ou même héréditaire, les régences, la jeunesse des rois et leurs passions. Mais à tous ces périls, moins grands encore dans l'Etat monarchique, que dans l'Etat républicain, il faut opposer cet avantage considérable, de placer la souveraineté sur une seule tête. Il n'y a point de souveraineté sans unité. Il peut être vrai que pour la délibération, plusieurs valent mieux qu'un; mais pour résoudre, pour conclure, pour commander, un vaudra toujours mieux que plusieurs.

Enfin la monarchie est naturelle : puisque nous voyo
que ce monde n'a qu'un seul corps et un seul chef.

La supériorité du gouvernement monarchique su
le gouvernement aristocratique et populaire se prou
encore de même, si l'on regarde à la fin de toute sociét
c'est-à-dire à la justice, ou au droit partage des loye
et des peines (1). Aristote ne distingue que deux espèc
de justices, la justice commutative, et la justice distr
butive : l'une qui se règle d'après le principe de l'ég
lité, et selon la proportion arithmétique ; l'autre, d'apr
le principe de la similitude, et selon la proportion gé
métrique. Or, la première est propre à l'Etat p
pulaire, où règne une rigoureuse égalité ; la secon
à l'Etat aristocratique, où règne une heureuse propo
tion entre le mérite et la récompense. Mais l'une
l'autre de ces deux justices sont incomplètes : car, da
la première, le mérite, et dans la seconde, l'égalité, so
négligés et foulés aux pieds, ce qui fait la faiblesse
gouvernement démocratique ou aristocratique. Dans
premier, les hommes de mérite confondus dans la fou
dans la seconde, les hommes du commun humiliés
opprimés soulèvent des séditions et renversent l'Et
Aristote conseille enfin d'unir les deux proportions,
de se servir de l'une pour le partage des intérêts et
réparation des offenses, de l'autre pour la distributi
des honneurs. Mais il y a une troisième proportion
périeure aux deux autres, et qui les comprend tou
deux : c'est la proportion harmonique, où s'unissent
la fois l'égalité et la similitude ; « comme dans un fes

(1) L. VI. c. VI.

un sage symposiarque entrelacera gentiment un folâtre entre deux sages, l'homme paisible entre deux querelleurs... et en le faisant, non-seulement il évitera l'envie des uns et la jalousie des autres, ains d'un si bel ordre résultera une douce et plaisante harmonie des uns avec les autres et de tous ensemble. » Cette harmonie est l'image de la justice dans un Etat monarchique, qui peut être simple dans son essence et tempéré dans son gouvernement. Car s'il est chimérique de vouloir mélanger trois éléments incompatibles, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, il est possible toutefois, et même sage, qu'un monarque gouverne à la fois aristocratiquement et populairement, et modère dans la pratique la force de ce gouvernement qui est toujours si dure aux hommes. Le monarque n'établira donc pas l'égalité démocratique ; car il ne conservera d'autorité et de prépondérance, qu'à la condition de réserver aux plus dignes et aux plus nobles les prérogatives auxquelles ils ont droit : il ne suivra pas non plus trop strictement la proportion aristocratique ; car ce serait se faire un ennemi du peuple dont il est le naturel soutien ; mais il protégera les uns et les autres, et donnant quelque chose à l'égalité, il donnera aussi beaucoup au mérite : il conciliera habilement, et par la majesté de son autorité souveraine, les prétentions contraires, la juste ambition du peuple, le juste orgueil des nobles, et il établira partout la concorde et la paix. Cette ingénieuse théorie de la monarchie couronne le livre de Bodin. Il n'a pas voulu mélanger les formes des gouvernements, mais il en mélange les principes : distinction qui peut être appliquée d'une manière plus

générale qu'il ne l'a fait. Car il n'est pas toujours facile de former un gouvernement mixte, en admettant, contre l'avis de Bodin, que cela soit possible. Mais ce qui est toujours possible, c'est de tempérer l'application du principe d'un gouvernement par les principes des deux autres. L'aristocratie, par exemple, sera puissante et prospère, lorsqu'au principe de sagesse, de supériorité intellectuelle qui fait sa force, elle associera le principe d'unité emprunté à la monarchie, et qui est la garantie de l'union et de la sincérité, et le principe d'égalité, qui est le droit et la force de la démocratie, c'est-à-dire, en se soumettant d'une part à un chef pris dans son sein, comme la monarchie; de l'autre, en accordant au peuple, comme dans les républiques, la liberté et l'admission aux honneurs. Dans la démocratie, le principe du gouvernement qui tend d'une part à une liberté, et de l'autre à une égalité extrême, pourra être aussi tempéré par l'établissement d'une autorité une et protectrice, et par la considération du mérite intellectuel et moral. Ainsi un gouvernement peut être sage et bon, quelle que soit sa forme, pourvu qu'il sache harmonieusement concilier ces trois principes : l'unité, la proportion et l'égalité.

Après la théorie des gouvernements, vient naturellement celle des révolutions : car il ne suffit pas de savoir quelles espèces de gouvernements il y a, mais encore comment elles se forment, se développent et succombent (1). Mais il faut reconnaître que Bodin, quoiqu'il ait traité cette nouvelle théorie avec beaucoup de soin et de science, n'a en réalité rien ajouté à la

(1) L. IV, c. I.

théorie d'Aristote. L'énumération des causes des révolutions est à peu de chose près la même dans les deux écrivains. On peut voir, par le texte même, les modifications que Bodin a apportées dans le détail : mais je n'y aperçois pas un principe nouveau.

Une autre théorie, dont le germe était aussi dans Aristote, mais que Bodin a beaucoup développée, c'est la théorie des climats rendue si célèbre depuis par Montesquieu, qui l'a empruntée à Bodin : « Il faut que le sage gouverneur d'un peuple, dit celui-ci, sache bien l'humeur d'icelui et son naturel, auparavant que d'attenter chose quelconque au changement de l'Etat ou des lois; car l'un des plus grands et peut-être le principal fondement des républiques est d'accommoder l'Etat au naturel des citoyens, et les édits et ordonnances à la nature des lieux, des personnes et du temps. Car, quoique, dit Balde, la raison et l'équité naturelle ne soient point bornées ni attachées aux lieux, cela reçoit distinction, c'est à savoir, quand la raison est universelle, et non pas où la raison particulière des lieux et des personnes reçoit une considération particulière, qui fait aussi qu'on doit diversifier l'Etat de la république à la diversité des lieux, à l'exemple du bon architecte, qui accommode son bâtiment à la matière qu'il trouve sur les lieux. » Tel est le principe général. Mais il est à remarquer que Bodin excepte de l'action des climats la raison universelle et l'équité naturelle : exception importante et que n'ont pas toujours faite ceux qui ont traité de l'influence du physique sur le moral.

Signalons enfin les opinions de Bodin sur la religion, et sur la tolérance. En principe, il est d'avis qu'il ne

faut point disputer sur la religion : « Car toutes choses mises en disputes sont aussi révoquées en doute : or, c'est impiété bien grande de révoquer en doute les choses dont un chacun doit être résolu et assuré, d'autant qu'il n'y a chose si claire et si véritable qu'on n'obscurcisse et qu'on n'ébranle par dispute... Et d'autant que les athéistes mêmes sont d'accord qu'il n'y a chose qui plus maintienne les États et républiques que la religion, et que c'est le principal fondement de la puissance des monarques et seigneuries, de l'exécution des lois, de l'obéissance des sujets, de la révérence des magistrats, de la crainte de mal faire, et de l'amitié mutuelle entre un chacun, il faut bien prendre garde qu'une chose si sacrée ne soit méprisée ou révoquée en doute par dispute ; car de ce point là dépend la ruine des républiques ; et il ne faut point ouïr ceux qui subtilisent par raisons contraires. »

Cependant, tout en défendant les disputes sur la religion, Bodin ne veut point qu'on emploie la violence pour la conversion des âmes : « Si le prince qui aura certaine assurance de la vraie religion veut y attirer ses sujets, divisés en sectes et factions, il ne faut pas, à mon avis, qu'il use de force ; car plus la volonté des hommes est forcée, plus elle est revêche ; mais bien en suivant et adhérant à la vraie religion sans feinte ni dissimulation, il pourra tourner les cœurs et les volontés des sujets à la sienne, sans violence ni peine quelconque. » Il cite l'exemple de Théodose, et cette belle parole de Théodoric, roi des Goths : « *Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus.* » Les conséquences de la persécution religieuse sont parfaite-

ment saisies : « Autrement, il adviendra que ceux qui sont frustrés de l'exercice de leur religion, et dégoûtés des autres, deviendront de tout athéisthes, comme nous voyons, et, après avoir perdu la crainte divine, fouleront aux pieds et lois et magistrats, et se déborderont en toutes sortes d'impiétés et de méchancetés, auxquelles il est impossible de remédier par lois humaines. Il faut donc fuir le plus grand mal, quand on ne peut établir la vraie religion... Or, en matière de séditions et de tumultes, il n'y a rien plus dangereux que les sujets soient divisés en deux opinions, soit pour l'Etat, soit pour la religion, soit pour lois et coutumes ; et au contraire, s'il s'en trouve de plusieurs opinions, les uns moyennent la paix, et accordent les autres, qui ne s'accorderaient jamais entre eux. » Telles sont les vues, très-libérales sans doute pour son temps, par lesquelles Bodin se rattache au parti de l'Hôpital et de la conciliation.

Tous les systèmes politiques ont leur place dans cette époque riche et hardie : et pour la première fois, depuis Platon, on vit des esprits généreux et aventureux poursuivre la pensée non-seulement d'une société politique régulière et sagement ordonnée, mais d'un Etat tout à fait conçu d'après les principes de la philosophie, tels qu'ils les imaginaient. Platon avait dit : « Tant que les sages ne seront pas rois, et tant que les rois ne seront point philosophes, il n'y a point de remèdes aux maux qui désolent les Etats » : et il avait tracé le plan d'une cité philosophique. Un éminent personnage du XVI[e] siècle, homme d'Etat célèbre, et l'un des plus habiles écri-

vains du temps, Thomas Morus, emprunta cette idée à Platon, et il composa à son tour une république idéale.

Un premier caractère distingue l'Utopie de Morus de la République de Platon : c'est un sentiment d'humanité généralement rare chez les anciens. Platon était surtout frappé des divisions et des discordes qui déchiraient les Etats, et qui démentaient son principe philosophique de l'unité ; mais il paraissait peu sensible aux souffrances des faibles et des misérables. Ce qu'il cherche dans son plan de réforme sociale, c'est un certain ordre où tout le monde soit à sa place, où chacun fasse ce qu'il doit faire; mais il ne s'inquiète pas de trouver les moyens de rendre heureux le plus grand nombre: pourvu que tout réponde à l'ordre idéal qu'il a rêvé, tout est bien. Dans l'Utopie, on rencontre au contraire un sentiment de véritable intérêt pour les classes qui souffrent, et de vive sympathie pour les maux de la société. Les vices de la législation sur le vol, l'excès des pénalités, qui loin de diminuer le crime, encouragent à l'exagérer, le défaut d'institutions protectrices des soldats retirés du service, et rendus inutiles par les blessures, le grand nombre de domestiques, instruits à la fainéantise dans la maison des grands seigneurs, la cupidité des riches qui presque partout, par l'espoir du gain, avaient alors converti les terres à blé en pâturages, et rendu par là inutile le travail d'une foule de bras, tout prêts au brigandage, l'institution des armées permanentes, qui commençant alors à s'établir en Europe, grevaient déjà la caisse du gouvernement, et encoura-

geaient toujours à de nouvelles guerres ; les opérations fréquentes et frauduleuses des gouvernements sur les monnaies, tous ces vices d'une société encore barbare ou déjà corrompue sont combattus avec force par Morus, et par là il a mérité la reconnaissance des philosophes amis des hommes et du progrès de la société.

On sait d'ailleurs quelle est la principale idée de l'Utopie : c'est la critique de la propriété, et la description imaginaire d'un Etat où tout serait commun. La propriété, selon l'auteur, engendre l'inégalité : elle se distribue toujours de telle sorte qu'un petit nombre seulement est dans l'abondance, et la plus grande partie des hommes dans la misère. La difficulté de distinguer le propre de chacun donne naissance à tous les procès. La propriété enfin favorise et encourage ce nombre d'oisifs et de parasites inutiles à la terre, dont ils consomment les trésors, dévorant les fruits du travail d'autrui, sans travailler eux-mêmes. L'inégalité, la discorde, l'oisiveté, voilà les fruits de la propriété.

On ne peut nier que ces idées ne soient empruntées à Platon. Cependant, malgré l'identité du principe, il faut remarquer une différence grave entre les deux républiques. Celle de Platon, composée à Athènes sur le modèle de la Crète et de Lacédémone, est une république philosophique et guerrière La base de la cité est la classe des guerriers, d'où sortent les hommes d'Etat. La guerre et la philosophie remplissent les loisirs de cette cité, idéal de la cité grecque : le travail matériel, nécessaire à la subsistance de la société, est relégué dans les deux dernières classes, qui ne peuvent ja-

mais aspirer, sauf de rares exceptions, à s'élever aux premières. La république de Platon est une aristocratie fondée sur la force et sur la science : elle est assujettie à une espèce de régime de castes, imitation affaiblie, mais évidente de la société orientale. La république de Morus, plus vraie et plus équitable sous ce rapport, ne connaît plus de castes : elle est véritablement la chose commune ; tous peuvent à la fois défendre l'Etat et le gouverner ; et loin que le travail manuel soit une cause d'indignité ou d'infériorité, il est au contraire le principal titre d'honneur. Dans l'Utopie, tout le monde est à son tour agriculteur, et a en même temps un métier propre. Morus résout ainsi le problème difficile du partage des travaux matériels et intellectuels dans la société : il appelle tout le monde à l'un et à l'autre, et il demande que le travail soit toujours accompagné de loisir, et ennobli par des récréations intellectuelles. Ainsi le loisir et le travail ne divisent plus, comme dans l'antiquité, les hommes en deux classes, les citoyens et les esclaves : le loisir n'est que la récréation du travail, qui devient le véritable principe du droit de cité, parce qu'il est la source de la subsistance. Sans doute ce partage égal du travail intellectuel entre tous les individus est encore une chimère, mais une chimère plus près de la vérité que la séparation artificielle des castes, et le droit de cité exclusivement attribué à la guerre et à la science.

Les deux républiques diffèrent encore par le gouvernement Le gouvernement, dans la république de Platon, est aristocratique, je dirais presque théocratique : la caste supérieure se recrute elle-même dans la

classe des guerriers. Dans l'Utopie, le principe du gouvernement est l'élection. L'élection donne naissance à un corps délibérant, nommé le sénat, et à une espèce de président appelé protophylarque : il y a aussi des comices populaires. Cette partie est assez obscure dans l'Utopie, comme il arrive d'ordinaire dans les ouvrages de ce genre. Comme l'auteur sait qu'il compose un rêve, il ne se donne pas la peine d'en décrire exactement les détails. Le seul point remarquable ici, c'est que l'origine du pouvoir est dans le consentement du peuple. C'est un gouvernement libre et populaire. La république de l'Utopie est une république laborieuse et démocratique.

Le xvie siècle vit une seconde imitation de la république de Platon, plus semblable encore à son modèle. L'utopie de Morus, sauf la communauté des biens, représentait assez bien l'image des républiques d'occident, et ressemblait aux États modernes. La Cité du Soleil du moine Campanella est une copie de l'Utopie, inspirée à la fois par le souvenir de la République de Platon, et par le spectacle des couvents catholiques. L'Utopie est une république populaire : la Cité du Soleil est rigoureusement une république théocratique. Campanella conçoit le gouvernement de la cité sur le modèle de la Trinité philosophique, qui est, comme on sait, le principe de sa métaphysique. Au sommet de l'État est le soleil, ou le Métaphysicien, espèce de pontife suprême, qui a la science universelle et une souveraineté absolue. Il correspond en métaphysique à l'Être, ou substance première. Sous les ordres de ce magistrat souverain, trois magistrats, souverains aussi, chacun dans sa sphère,

gouvernent d'une manière absolue : ces trois magistrats s'appellent de noms empruntés à la métaphysique, Puissance, Amour et Sagesse. Le premier est chargé de tout ce qui regarde la guerre et la défense ; le second, de tout ce qui a rapport au développement de l'espèce ; le troisième de toutes les sciences, les arts, l'éducation. Dans la Cité du Soleil, la communauté s'étend plus loin que dans l'Utopie. Dans celle-ci, la propriété seule est abolie : dans l'autre, en cela plus conséquente, la famille, qui rend la propriété nécessaire, est également supprimée. Campanella, comme Platon, demande avec la communauté des biens celle des femmes et des enfants ; il livre à la surveillance des magistrats les rapports les plus naturellement libres de l'espèce humaine : il soumet à une police curieuse et tyrannique les sentiments les plus intimes, et méconnaît les droits du cœur et la dignité des affections, en assujettissant l'union des sexes à une réglementation minutieuse. Etrange système, et bien digne de l'imagination d'un moine italien, vingt-sept ans captif, que celui où le mariage est surveillé, comme le libertinage, et où l'amour est en quelque sorte un grand inquisiteur !

Ce n'est pas seulement dans la Cité du Soleil, et sur une terre imaginaire que Campanella rêve des utopies. Il en avait une autre pour le monde où nous vivons, et pour le gouvernement de l'Europe. Cette utopie, renouvelée du moyen âge, n'était que la monarchie universelle de l'Espagne substituée à celle des Germains, et mise au service de la papauté.

Pour en finir avec le xvi• siècle, et avant d'interroger

les travaux du siècle suivant, disons en quelques lignes ce qu'il a fait, et quelle a été sa part dans le progrès de la science politique et dans l'éducation des États. Ce qui frappe au premier abord dans ce siècle remarquable, c'est la variété, la richesse, la témérité de ses spéculations en tout genre. Sans sortir de notre sujet, voyez d'une part la politique protestante, sollicitée par les besoins de la cause religieuse, soulever tous les problèmes, employer toutes les méthodes, l'histoire, le raisonnement, l'autorité biblique, poursuivre enfin dans ses conséquences les plus hardies le principe de la souveraineté populaire; voyez la politique catholique, remuant les mêmes problèmes avec une hardiesse égale, et quelquefois plus aventureuse; voyez les politiques conciliateurs relever le principe de la monarchie tempérée en l'unissant au principe de la liberté de conscience; les utopistes enfin mettre en question les principes essentiels de la société, et rêver, les uns dans des livres ingénieux et chimériques, les autres les armes à la main, des formes inconnues de gouvernement social. Entre toutes ces spéculations diverses et contraires, voyez s'élever un monument scientifique, bien dépassé depuis, mais considérable pour le temps, où toutes les questions de la politique sont traitées avec une érudition inépuisable et une rare solidité. Que dirai-je? tout ce qui agite les temps modernes a été discuté et débattu dans ce siècle étonnant : propriété, esclavage, liberté politique, et surtout liberté de conscience. Comparez ce champ de discussions, de querelles, de combats en tout genre avec le moyen-âge, et même avec le XVe siècle, Machiavel ex-

pas, et encore Machiavel, c'est déjà la renaissance et le XVIe siècle.

Mais si toutes les idées des temps nouveaux sont dans le XVIe siècle, elles y sont confusément, indiscrètement mêlées les unes aux autres ; et d'ailleurs elles ne font que d'éclore. C'est une lutte préliminaire qui va se poursuivre et se régulariser dans les siècles suivants. Les doctrines se montreront alors avec leur vrai caractère : ce sera le lieu de les étudier de près et de les juger.

Mais sans vouloir apprécier ici et prématurément des doctrines que nous retrouverons plus tard dans la force et l'éclat de leurs principes, nous devons constater quel a été, en fait, le résultat de ce vaste mouvement.

A notre avis, le XVIe siècle a introduit dans la science deux grandes idées : la liberté politique et la liberté religieuse ; et ces deux idées sont dues au protestantisme. Je sais que rien n'est plus contesté, et je dois expliquer dans quel sens je l'entends.

Nous l'avons dit déjà, le moyen âge, en dehors d'une seule question, celle du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, n'a que des réminiscences, des formules creuses et mortes, des thèses incohérentes et mal définies. Il semble qu'il n'y ait que deux personnages dans le monde : le pape et l'empereur. Le peuple est le prix de la lutte. C'est au XVIe siècle que ce nouvel acteur paraît en son nom sur la scène. Là est la nouveauté de cette grande époque, qui rompt sans retour avec le moyen âge et ouvre la voie à l'esprit nouveau

Quant à la liberté de conscience, on a pu voir ce que

le moyen âge en pensait. Le droit de tuer les hérétiques était le droit commun, incontesté; et rien n'est plus étonnant que de voir au XIVe siècle, dans un jurisconsulte oublié, dans Marsile de Padoue, un plaidoyer égaré en faveur de la liberté de conscience.

Que si, au contraire, nous cherchons à recueillir le trait dominant et la vraie nouveauté du XVIe siècle, nous y trouvons en premier lieu la résurrection des doctrines démocratiques : c'est le fait le plus éclatant du siècle. La démocratie est partout, dans l'érudition, dans la théologie, dans l'utopie. Catholiques et protestants rivalisent de témérités démocratiques. L'idée de la supériorité du peuple sur le roi est un lieu commun, même chez les partisans de la royauté. Ce n'est qu'à la fin du siècle, et lorsque ces doctrines nouvelles eurent produit les plus grands excès, qu'un certain nombre d'esprits élevés revinrent aux doctrines monarchiques, et commencèrent la lutte qui allait grandir et s'étendre dans les deux siècles suivants.

On ne peut nier non plus que l'idée de la liberté de conscience ne soit une conception du XVIe siècle. Où trouve-t-on cette idée (Marsile de Padoue excepté) avant L'Hopital, Lanoue, Pasquier, Bodin, Mornay et les sages de ce temps ?

Nous sommes loin de prétendre que le XVIe siècle ait résolu définitivement les deux problèmes dont nous lui faisons honneur. Il les a posés et en a entrevu les principes. C'est là seulement ce que nous affirmons : tout ne s'accomplit pas en un jour.

Mais est-il vrai de dire que c'est au protestantisme que l'on doit ces nouveautés et ces progrès? La Réforme

n'a-t-elle pas eu les doctrines les plus changeantes et les plus contraires? Appelant le pouvoir à son aide quand elle y trouvait son intérêt, la liberté quand le pouvoir lui faisait défaut, oppressive avec les forts, séditieuse avec les faibles, elle a invoqué tous les principes et ne peut se faire honneur d'aucun. Quant à la liberté religieuse, est-il nécessaire de rappeler que la Réforme n'a pas moins persécuté que l'Inquisition, et que le livre le plus violent contre la tolérance est d'un protestant?

Nous répondrons que ce n'est pas ici le lieu d'examiner ce que le protestantisme a été, ce qu'il a fait et ce qu'il a voulu. Nous abandonnons cette question complexe aux historiens, plus compétents pour la résoudre. En outre, les intérêts particuliers du protestantisme ne nous touchent en rien; mais ce qui nous touche, c'est le lien nécessaire des idées, c'est le mouvement des doctrines. Or, qui peut nier que le besoin d'exister n'ait conduit les protestants, là où ils n'étaient pas les maîtres, à discuter le droit des gouvernements et à en scruter l'origine? Qui peut nier que ce ne soient Hotman, Languet, Buchanan, Knox, et mille autres moins célèbres qui aient fait sortir de l'école cette doctrine de la souveraineté populaire, ensevelie dans la poussière des écoles, ou servant de masque aux théories absolutistes des jurisconsultes, et aux ambitieuses prétentions de la théocratie? Que les protestants aient adopté d'autres principes quand ils y trouvaient leur compte, c'est une contradiction qui les regarde, et qui ne change rien au fait principal que nous relevons; et d'ailleurs ce n'est pas même une contradiction. C'est le besoin de leur cause

eligieuse qui les conduisait à rechercher l'appui des libertés populaires ; quand ces libertés leur étaient inutiles, que leur cause trouvait dans le pouvoir même appui et protection, ils se tournaient vers lui et ne demandaient pas autre chose. Mais leurs adversaires alors relevaient le gant. Les principes démocratiques changeaient de parti, et n'étaient à vrai dire qu'une arme et un instrument entre les mains de passions irréconciliables. Mais ils n'en subsistaient pas moins, et vaincus dans un pays ils se transportaient dans un autre. C'est ainsi qu'ils passèrent en Hollande, en Écosse, en Angleterre, en Amérique, pour revenir un jour en France, d'où ils étaient partis.

Ainsi de la liberté de conscience. Les protestants, en la réclamant et la proscrivant tour à tour, obéissaient au fanatisme aveugle et absurde des partis. Mais de la rencontre de ce fanatisme avec un fanatisme contraire naquit la pensée d'une transaction. Le protestantisme fut l'occasion de ce traité de paix qui consacrait le droit des croyances diverses dans un même État, droit nouveau, inconnu du moyen âge, et qui est l'honneur des sociétés modernes.

Voilà le XVIe siècle ; et tout en faisant la part à ses erreurs et à ses extravagances, nous ne pouvons nous empêcher d'être avec ceux qui le défendent contre ceux qui l'attaquent. Le siècle, qui a porté des coups si terribles au moyen âge, ne peut être pour nous un ennemi. La renaissance de l'esprit antique, le renouvellement de la foi religieuse chez les catholiques aussi bien que chez les protestants, l'ardeur des investigations et des découvertes, la passion de la liberté, plus ou moins

bien entendue, tous ces traits et mille autres qı avons déjà signalés, font de ce temps un des siè plus originaux et les plus puissants de l'histoir nous, qui inclinons à croire que les sociétés m ne sont pas dans une fausse voie, et qu'elles s' rent en s'éclairant, nous aimons le xvie siècle, lui envions quelque chose de son enthousiasme austères convictions.

LIVRE QUATRIÈME.

—

LES TEMPS MODERNES.

LIVRE QUATRIÈME.

SECTION PREMIÈRE. — XVIIe SIÈCLE.

CHAPITRE PREMIER.

HOBBES ET SPINOSA.

Hobbes. — Sa psychologie. Sa théorie du droit. Principe de la guerre de tous contre tous. — De la loi naturelle. Différence de la loi et du droit. — Premier principe de la loi naturelle : chercher la paix. Second principe : renoncer au droit absolu sur toutes choses. — Du contrat. — Troisième principe de la loi naturelle : Observer les conventions. — De l'invalidité des pactes. — Théorie de la justice. — De l'obligation des lois. — De la puissance civile et de son institution. — Du pouvoir absolu. — Des droits du souverain. — Des droits des sujets. — De la liberté. — Du droit d'examiner les doctrines et de l'enseignement. — Du pouvoir paternel et de l'esclavage. — Du pouvoir ecclésiastique. — Spinosa. Sa morale : Théorie du bien et du mal. Théorie de la vertu. Objection principale contre cette morale. — Droit naturel. Principe du droit. De la loi de nature et de la loi de raison. Du droit absolu de la société. Limites de ce droit. Liberté de la pensée. — Système politique de Spinosa. Ses préférences pour le gouvernement populaire. — Rapports et différences de Hobbes et de Spinosa. Critique de la théorie du pouvoir absolu.

Le XVIe siècle est un siècle de passion : le XVIIe est plus pacifique, et semble donner davantage à la pure spéculation. La morale produit des systèmes divers ; le droit naturel est fondé ; le droit politique devient une science. Ce n'est pas cependant que la politique reste complétement étrangère aux événements

du temps : c'est ce qui n'arrive jamais. On peut dire même que toute la politique du XVIIe siècle a son origine dans la révolution d'Angleterre : Hobbes la combat, et Locke la défend, et c'est encore sur ce terrain que combattent Filmer et Sydney, Bossuet et Jurieu. Néanmoins, la politique s'efforce d'oublier les passions du moment, et de s'élever jusqu'à des principes purement philosophiques, de découvrir par l'analyse l'origine de la société et du droit, et de mesurer par là le pouvoir des gouvernements. Elle fonde le droit politique sur le droit naturel, et celui-ci sur la nature de l'homme. Tel est le caractère commun et également remarquable des deux systèmes de Hobbes et de Spinosa, que nous étudierons ensemble, à cause des analogies de leurs doctrines, et pour en mieux marquer les curieuses différences.

Nous avons dit que Hobbes écrit pour combattre la révolution d'Angleterre et défendre la dynastie des Stuarts : c'est donc un écrivain de parti. Mais en même temps, c'est un philosophe abstrait, une sorte de mathématicien, dont il semble que la seule passion soit d'enchaîner ses idées d'une manière rigoureuse, de bien définir et de bien démontrer. Nul n'est plus habile à déduire, et en le lisant il semble que l'on assiste à une algèbre politique, sans aucun rapport avec les intérêts et les passions des hommes : et cependant l'auteur défend une cause, et il est le publiciste d'un parti. Tels sont les deux caractères de Hobbes. Logicien, et royaliste : le voilà tout entier.

Une observation digne de remarque, c'est que le philosophe Hobbes, tout en concluant à l'absolutisme, est

un des premiers qui ait pénétré jusqu'aux principes de l'État avec la plus entière hardiesse. Il donne des raisons au despotisme, et au lieu de s'y soumettre parce qu'il est, il s'efforce de démontrer qu'il doit être. Le véritable despotisme est celui qui ne se démontre pas, qui ne se justifie pas, qui s'impose par la force ou par la tradition. Appeler la raison à venir au secours du despotisme, c'est lui donner la tentation et le droit de le combattre. Hobbes, sans le vouloir, et sans le soupçonner, a contribué peut-être plus qu'aucun publiciste à émanciper la raison politique. On peut lui appliquer cette belle pensée du cardinal de Retz : « Il est entré dans le sanctuaire. Il a levé le voile qui doit toujours couvrir tout ce que l'on peut dire, et tout ce que l'on peut croire du droit des peuples et de celui des rois, *qui ne s'accordent jamais si bien ensemble que dans le silence.* »

Résumons rapidement les principes bien connus de la métaphysique et de la psychologie de Hobbes, principes dont il déduit sa morale et sa politique. Le seul objet de la philosophie, c'est le corps. L'esprit n'est qu'un corps plus subtil; c'est une figure sans couleur. Il ne peut être autre chose : car il n'y a d'évident et d'intelligible pour l'homme que ce qui est aperçu par les sens. Ainsi toute connaissance dérive de la sensation, qui n'est qu'un certain mouvement des organes. La sensation, lorsqu'elle passe du cerveau au cœur, devient plaisir ou douleur, et par rapport à l'objet de la sensation, amour ou haine. Lorsque nous sommes attirés ou sollicités vers l'objet aimé, c'est le désir; quand nous nous en éloignons, c'est la crainte. Lorsque plusieurs désirs ou plusieurs crain-

tes se combattent et se balancent dans notre esprit, on appelle cet état délibération, et le dernier de ces désirs, celui qui l'emporte, est la volonté. Or, tout désir est déterminé nécessairement par une cause, et produit nécessairement ses effets. L'homme se dit libre, lorsque ses désirs et ses actions ne rencontrent pas d'obstacle. La liberté n'est que l'absence d'empêchement; elle peut se dire des choses naturelles et non raisonnables, aussi bien que des êtres raisonnables : l'eau qui coule sans obstacle, coule librement : ainsi l'homme est libre, quand il ne rencontre pas d'obstacles. Mais la liberté peut se concilier avec la nécessité : car tous les actes et tous les phénomènes ont leurs causes déterminées, qui elles-mêmes dépendent de la cause première et divine.

Voici la morale qui suit nécessairement de cette psychologie. L'objet naturel des désirs de l'homme, c'est ce qui lui est agréable, ce qui lui plaît; l'objet de sa crainte et de son aversion, c'est ce qui lui déplaît. Or, ce que nous craignons, c'est notre mal; ce que nous désirons, c'est notre bien. Le bien et le mal ne sont donc autre chose que le plaisir et la douleur. L'amour et le désir du bien, la haine et l'aversion du mal sont des faits aussi nécessaires que la chute de la pierre vers le centre de la terre. Or, rien de ce qui est nécessaire ne peut être contre la raison; et tout ce qui n'est pas contre la raison est juste et légitime : c'est un *droit;* car le droit n'est que la liberté que possède chacun d'user de ses facultés selon la droite raison. Nous avons donc le droit de poursuivre le bien et de fuir le mal. Or, le plus grand bien pour nous, c'est la conservation; le plus grand mal, c'est la mort. Par conséquent, le fondement du droit

naturel, c'est le droit de défendre sa personne et sa vie autant qu'on le peut (1).

Mais comme il est impossible d'atteindre la fin sans les moyens, le droit de se conserver emporte comme conséquence légitime, le droit d'employer tous les moyens possibles à sa conservation (2).

Une seconde conséquence, c'est que chacun est juge des moyens qu'il croit nécessaires pour se conserver. Supposez en effet que je n'en sois pas juge; un autre le sera pour moi. Mais puisque nous sommes égaux par nature, je serai juge de ce qui l'intéresse, au même droit qu'il le sera de ce qui m'intéresse moi-même. Je jugerai donc le jugement qu'il portera sur mes intérêts, et par conséquent je serai juge de ces intérêts eux-mêmes (3).

Mais si j'ai le droit de me défendre ou de me conserver par tous les moyens possibles, et si je suis juge de ces moyens, il résulte de là que je puis employer toutes choses à ma conservation ; j'ai donc un droit naturel sur toutes choses, et la mesure du droit dans l'état naturel, c'est l'utilité (4).

J'ai dit que tous les hommes sont égaux ; et en effet, quoiqu'il y ait entre eux des différences, cependant il n'est pas un seul avantage que l'un puisse se promettre, sans que l'autre puisse l'espérer également. Il n'est pas d'homme si faible qui ne puisse tuer son ennemi par force ou par ruse : sont égaux, ceux qui ont un égal pouvoir ; mais ceux qui peuvent le plus, par exemple

(1) De cive. Libertas, c. I, VII.
(2) Ib. ib. VII.
(3) Ib. ib. IX.
(4) Ib. ib. X.

tuer, ont un égal pouvoir. Donc tous les hommes sont naturellement égaux (1).

Or, tous les hommes ayant un droit absolu sur toutes choses, et tous ayant un égal pouvoir, ce droit de tous sur toutes choses devient absolument vain. Car, lorsque le droit est le même pour tout le monde, il n'y a plus de droit. Que m'importe de pouvoir dire : telle chose est mienne, si tous peuvent en dire autant (2)?

De cette égalité de nature et de cette égalité de droit entre tous les hommes, naît la guerre. Car lorsque deux hommes désirent une même chose, ils deviennent naturellement ennemis. Mais tous les hommes ayant un droit égal sur tout, doivent nécessairement désirer à la fois beaucoup de choses communes : ils sont donc tous ennemis; et l'état de nature n'est autre chose qu'un *état de guerre de tous contre tous* (3).

Tel est le principe original et essentiel de la morale et de la politique de Hobbes. Entre les principes fort peu nouveaux de sa métaphysique, et les conséquences assez peu nouvelles de sa politique, le principe de l'état de guerre universel lui est particulièrement propre : c'est le nœud de sa philosophie; et si l'on oublie la valeur intrinsèque des principes, pour ne regarder qu'à la forme des déductions, on ne peut qu'admirer la belle logique, et le savant enchaînement du système.

Comme ce principe de l'état de guerre est la base de sa doctrine, Hobbes s'efforce de l'appuyer par toutes sortes de raisons. Son premier soin est de renverser le

(1) Ib. ib. III, Leviathan, De homin. c. XIII.
(2) De civ. Libert. XI.
(3) Ib. ib. XII, Lev. De hom. c. XIII.

principe contraire, introduit par Aristote, et enseigné dans l'école sans contestation : « L'homme est un animal né pour la société. » Cet axiome, dit-il, est complétement faux : ce n'est pas qu'il faille dire que l'homme n'est pas apte à la société; car il est certain qu'il la désire. La solitude lui est insupportable. Les enfants et les adultes ont besoin du secours des autres. Mais il ne suffit pas de désirer une chose pour y être destiné par la nature. D'ailleurs ce désir naturel de l'homme pour la société suffira bien pour expliquer quelques réunions fortuites, mais non la société civile qui repose sur des conventions et sur des contrats. Si l'on y regarde de près, on verra que l'homme n'est point sociable par nature, mais par accident. Si l'homme aimait l'homme en tant qu'homme, pourquoi n'aimerait-il pas chacun également? Ce que nous cherchons dans la société, ce ne sont pas des compagnons, c'est notre intérêt. De quoi s'occupent toutes les sociétés, et qui est-ce qui en fait le plaisir? C'est la médisance et l'ostentation. Chacun veut se faire valoir et déprécier les autres : tous disputent d'esprit et de science; et autant d'hommes dans un auditoire, autant de docteurs. En un mot, les hommes ne recherchent dans la société que leur propre bien, soit les biens du corps, soit les biens de l'esprit, c'est-à-dire la bonne opinion de soi-même, et la supériorité sur autrui. Tous sont naturellement portés, non à la société, mais à la domination, et par conséquent à la guerre (1).

On nie que l'état naturel de l'homme soit la guerre; mais alors, pourquoi en voyage, prend-on des compa-

(1) De Civ. præfat. Libert. c. I, II et not.

gnons et des armes? Pourquoi ferme-t-on sa maison, si ce n'est par crainte des voleurs? Est-ce accuser la nature humaine que de prétendre que la loi primitive des hommes est la guerre? Non, car les passions des hommes ne sont pas des péchés, et on ne peut violer la loi, tant qu'il n'en existe pas. Pourquoi méconnaître une vérité que les chiens eux-mêmes n'ignorent pas, eux qui aboient pendant le jour contre les inconnus, et pendant la nuit contre tout le monde? Si la guerre de l'homme contre l'homme n'est pas naturelle, pourquoi Caïn tua-t-il Abel? N'est-ce pas là la loi des peuples sauvages? Et cette loi ne reparaît-elle pas dans toute sa force dans les guerres civiles? Enfin, l'état de guerre n'est-il pas encore aujourd'hui la loi des princes et des Etats entre eux? ne sont-ils point naturellement ennemis (1)?

La conséquence de cette guerre universelle, c'est qu'avant toute société civile, il n'y a ni juste, ni injuste, ni tien, ni mien, ni propriété, ni droit. La force et la ruse sont des vertus cardinales. Car la justice et l'injustice ne sont point des qualités ni du corps, ni de l'esprit. Elles n'appartiennent point à l'homme en tant qu'homme, mais en tant que citoyen (2).

D'une part, si le plus grand bien pour l'homme est la conservation, et le plus grand mal la crainte de la mort, et si, d'une autre part, l'état de nature n'est que l'état de guerre, il suit évidemment que l'état de nature est l'état le plus malheureux : car c'est un état de crainte perpétuel, et personne n'est assez fort pour être toujours sûr de l'emporter sur les autres. Il faut donc sortir de

(1) Leviath. De homin. c. XIII.
(2) Ib. ib.

cet état, et trouver un moyen d'obtenir la paix, c'est-à-dire, la sécurité. C'est ce que prescrit *la loi naturelle* (1).

Il faut distinguer le droit naturel et la loi naturelle. Le *droit naturel*, c'est la liberté qu'a chacun d'user de sa puissance comme il l'entend pour se conserver. La *loi naturelle*, c'est la règle, par laquelle chacun s'interdit tout ce qui lui paraît devoir tourner à son préjudice. Ainsi la loi est la limite du droit : ils diffèrent l'un de l'autre, comme la liberté diffère de l'obligation (2).

On voit par où la loi naturelle se distingue du droit naturel. Mais qu'est-elle en elle-même? On la définit ordinairement *le consentement du genre humain*. Mais comment fonder la définition de la loi sur le consentement de ceux qui la violent le plus souvent? Restreindra-t-on cette définition, comme on fait quelquefois, en disant : le consentement des nations les plus sages ? Mais où est la mesure de la sagesse des peuples ? Non, il faut substituer à ces définitions insuffisantes, celle-ci : La loi naturelle est l'ordre de la droite raison sur les choses qu'il nous faut poursuivre ou éviter pour notre conservation. Mais qu'est la droite raison ? C'est le raisonnement particulier de chacun. Et la violation des lois de nature n'est autre chose qu'un raisonnement faux (3).

Il ne faudrait donc pas croire que pour Hobbes, il n'y a pas de loi naturelle avant l'établissement de la loi civile : car la loi civile n'est que la garantie de la loi natu-

(1) De civ. libert. l. I, c. I.
(2) Leviath. De homin. c. XIV; — et De civ. imperium, c. XIV, III, *lex vinculum, jus libertas*.
(3) De civ. libert. c. II.

relle. Mais la loi naturelle est la règle par laquelle celui qui raisonne juste comprend la nécessité de limiter et de restreindre le droit naturel, c'est-à-dire le droit de tous sur toutes choses, d'où résulte la guerre de tous contre tous, qui est le plus grand des maux.

Le premier principe de la loi naturelle est celui-ci : *Il faut chercher la paix* (1). Ainsi, tandis que la passion pousse l'homme à rechercher tout ce qu'il désire, et le met aux prises avec tous les hommes, la raison lui donne le conseil de renoncer à la guerre, et d'assurer sa conservation par l'union et la concorde. Il n'y a donc point de contradiction entre la passion et la raison. L'une et l'autre veulent la même chose, la conservation : mais la première va contre son propre but, et la seconde l'y ramène. La passion n'est donc pas illégitime en soi ; et si l'individu était assez fort pour réaliser tous ses désirs, il n'aurait pas besoin d'une autre règle : s'il avait toujours la victoire, il n'aurait pas besoin de chercher la paix : s'il était sûr d'être toujours le maître, la loi naturelle se confondrait pour lui avec le droit naturel. Mais l'égalité des hommes étant cause qu'une telle sécurité est impossible, la guerre est pour tous le plus grand mal, et la paix le plus grand bien.

De ce premier principe de la loi de nature dérive la conséquence suivante : « *Pour obtenir la paix, il faut renoncer au droit absolu que l'on a sur toutes choses* (2) : » car de ce droit, nous l'avons vu, naît la guerre. C'est la seconde loi de nature. Mais pour que l'on soit tenu à un pareil sacrifice, il faut que les autres s'y engagent

(1) De civ. lib. c. II, 11.
(2) Ib. ib. III.

également. Autrement, ce serait se livrer à eux ce que la loi naturelle ne peut pas exiger. Ce sacrifice réciproque que les hommes doivent se faire les uns aux autres pour obtenir la paix, est exprimé par cette maxime de l'Évangile : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît à toi-même, » et par cette autre de toutes les nations : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même (1). »

On peut renoncer à ses droits de deux manières : ou par *simple renonciation*, ou par *translation*. Celui qui renonce simplement déclare par signes authentiques qu'il n'usera plus d'un certain droit, mais sans l'attribuer à personne. Celui qui transfère un droit à quelqu'un déclare simplement qu'il ne résistera plus à celui qui fera ceci ou cela. La translation du droit consiste donc seulement dans la non-résistance. Car je ne puis accorder un droit nouveau à celui qui a déjà un droit absolu sur toutes choses : je peux seulement déclarer que je ne lui résisterai pas, s'il use de ce droit sur une certaine chose. Ainsi, acquérir un droit n'est donc rien autre qu'être assuré de ne pas être troublé dans la possession de ce droit (2).

La translation mutuelle d'un droit entre deux ou plusieurs personnes s'appelle un *contrat*, et la promesse de ceux qui contractent est le *pacte* du contrat (3).

La troisième loi de nature, c'est *qu'il faut observer les conventions*. En effet, si, pour obtenir la paix, il faut que les hommes, selon la loi précédente, renoncent ré-

(1) Leviath. De hom. c. XV; et De civ. libert. c. III, XXVI.
(2) De civ. libert. c. II, IX. Leviath. De hom. c. XIV.
(3) De civ. lib. c. II, IX.

ciproquement à leur droit sur toutes choses, cette renonciation serait vaine, si les conventions n'étaient point par leur nature même inviolables. Car, promettre qu'on ne fera point une chose et supposer qu'on peut la faire, c'est se contredire dans les termes. L'injustice est donc ce qu'on appelle en géométrie une absurdité (1).

Si les pactes qui résultent du consentement mutuel sont obligatoires, en est-il de même des pactes imposés par contrainte? Ainsi, la promesse faite à un voleur sous menace de mort est-elle obligatoire? Hobbes répond sans hésiter qu'elle l'est (2) : « Autrement, ajoute-t-il, les lois civiles elles-mêmes ne seraient point obligatoires; car c'est par la contrainte qu'elles s'imposent, et c'est la crainte de s'entretuer qui porte les hommes à la société. » Mais il ajoute que de tels pactes peuvent être rendus vains par la volonté de la loi civile.

Il y a pourtant des causes, suivant Hobbes, pour lesquelles un pacte peut être invalidé (3), et ce point est assez important; car il est le fondement de ce que Hobbes appellera plus tard dans la société civile la liberté des citoyens.

D'abord, le pacte supposant toujours une confiance réciproque, celui que l'on enchaîne pour le forcer à l'exécution n'y est pas tenu; car il est évident par là qu'on suppose qu'il violera le pacte, et on emploie contre lui les armes de la guerre. Mais une fois en état de guerre, il n'y a plus de pacte. Ainsi, un prisonnier de guerre

(1) De civ. libert. c. III, 1, 3. Leviath. De homin. c. xv.
(2) De civ. libert. c. II, xvi. Leviath. De homin. c. xiv.
(3) De civ. libert. c. xi, xviii, xix. Leviath. De homine, c. xiv.

qu'on enchaîne n'est pas tenu de ne pas s'échapper; mais si on lui donne la liberté sur parole, il y est tenu.

Une seconde cause de l'invalidité d'un pacte, c'est la promesse de ne point résister à celui qui voudra nous porter la mort. Car cela est contre la nature, et nous ne pouvons pas abandonner un tel droit. Je peux bien m'engager ainsi : « Si je ne fais pas telle chose à jour dit, tue-moi. » Mais je ne peux pas dire : « Si je ne fais pas telle chose, je ne résisterai pas à celui qui voudra me tuer. » Car nous ne sommes pas tenus à choisir de deux maux celui que nous savons certainement le plus grand. Or, la mort est un mal plus certain que la lutte, nous ne pouvons donc pas la choisir volontairement; et en accordant à un autre le droit de nous tuer dans telle circonstance donnée, nous ne pouvons lui abandonner le droit de résistance.

Par la même raison, nul n'est tenu de s'accuser soi-même, ni d'accuser aucune personne dont la mort nous rendrait la vie trop cruelle. Par exemple, un père n'est pas tenu de déposer contre son fils, un mari contre sa femme, etc.

La théorie des pactes nous donne en même temps la théorie de la justice. La justice n'est précisément que l'observation des conventions. Avant toute convention, c'est-à-dire avant toute translation de droit, tous avaient droit à tout, rien n'était à personne : et par conséquent rien n'était juste ou injuste. La justice consiste, dit-on, à rendre à chacun le *sien*. Donc, là où il n'y a ni tien ni mien, il n'y a point de justice. Mais comme la différence du tien et du mien ne commence qu'avec la société civile, c'est aussi avec la société civile que commence la

différence du juste et de l'injuste. On voit par là la distinction qui existe entre le dommage et l'injustice. Le dommage est le tort fait à une personne avec laquelle on n'a pas contracté, et l'injustice est le tort fait à une personne envers laquelle on est engagé par convention: « Si celui qui a reçu le dommage, dit Hobbes, se plaignait d'une injustice, l'autre pourrait lui répondre : Pourquoi vous plaignez-vous? suis-je tenu de faire selon votre fantaisie plutôt que selon la mienne, puisque je n'empêche pas que vous ne fassiez à votre volonté et que la mienne ne vous sert pas de règle? ce qui est un discours auquel je ne connais pas de réponse, lorsqu'il n'est point intervenu de conventions antérieures (1)? »

Chercher la paix, renoncer à son droit sur toutes choses, observer les conventions, tels sont les trois principaux articles de la loi naturelle : le premier est la loi fondamentale : les deux autres sont les premières de toutes les lois dérivées. Hobbes en ajoute un grand nombre d'autres qui recommandent la bienveillance, la miséricorde, l'équité, qui proscrivent l'orgueil, le dédain, l'arrogance, la cruauté et même l'intempérance (2).

Il y a donc une morale naturelle (3). Car ce n'est pas la loi civile qui fixe les articles de la loi naturelle : c'est la raison; c'est la raison seule qui déclare à l'homme qu'il faut chercher la paix, et qui de ce principe déduit tous les préceptes contenus soit dans le décalogue (4),

(1) De civ. libert. c. III, III, IV, V. Leviath. c. XV, De homin.

(2) De civ. libert. c. III, tout entier. Leviath. De hom. c. XV.

(3) De civ. lib. c. III, XXXI. Lex naturalis eadem cum moralis, XXII. Leges natura sunt immutabiles, XXVII, obligant in foro interiori.

(4) Ib. c. IV.

soit dans le sens commun des peuples. La morale naturelle s'oppose au droit naturel. Le droit nous autorise à tout faire. La morale nous interdit tout ce qui est contraire à la paix. L'un et l'autre reposent sur un principe commun, le désir de la conservation. Le droit naturel, en nous permettant d'employer tous les moyens pour nous conserver, met en péril par là même notre conservation. La morale détermine le seul moyen sûr et infaillible de conservation, à savoir la paix, et nous prescrit de renoncer à tous les autres pour assurer celui-là. Ainsi, la morale restreint les moyens pour garantir la fin. Elle n'a pas d'autres principes que le droit, mais elle en tire d'autres conséquences.

La morale abroge-t-elle le droit naturel? Sommes-nous tenus, aussitôt que nous concevons les articles de la loi naturelle, de sacrifier la liberté absolue que le droit nous assurait ? En un mot, la loi naturelle est-elle obligatoire par elle-même?

S'il en était ainsi, la morale de Hobbes pourrait encore s'entendre dans un bon sens, car, à dire le vrai, tant que la loi morale n'est pas conçue et comprise par la raison, il n'y a guère de règle que le droit de tous sur toutes choses : c'est l'état des animaux, et ce serait l'état de l'homme, s'il était privé de l'idée du bien moral. Seulement le terme de droit serait alors mal appliqué ; car il n'y a pas de droit là où il n'y a pas de devoir. Et ainsi nous admettrons bien avec Hobbes qu'avant la conception d'une loi morale, les hommes n'ont d'autre loi que leurs appétits, et que chacun est juge de ce qui lui est bon, et enfin que l'utile est la mesure du droit. Il n'en

est plus ainsi, après la conception de la loi morale; nous reconnaissons que notre propre droit est limité par le droit des autres, qu'il y a des choses permises et d'autres qui ne le sont pas : et cette obligation nous paraît évidente par elle-même.

Mais Hobbes ne pouvait pas admettre cette obligation immédiate de la loi morale, car cette loi n'est selon lui qu'un moyen et non une fin : c'est un moyen d'assurer notre conservation et non une règle qui s'impose à nous par la nature des choses. Or, si l'observation de cette loi, loin de garantir notre conservation, la compromet plus encore que l'état de nature, elle ne peut pas être obligatoire : autrement nous serions obligés à consentir nous-mêmes à notre perte. C'est ce qui arriverait, si nous nous engagions à observer la loi sans que les autres prissent le même engagement, ou si nous l'exécutions sans avoir l'assurance que les autres l'exécuteront aussi : dans ce cas, nous nous priverions de notre droit de défense sans aucune compensation, et nous nous livrerions en proie à nos ennemis. Il nous faut donc une garantie contre l'infidélité des autres, et jusqu'à l'établissement d'une telle garantie et d'une telle sanction, nul n'est obligé envers autrui En un mot, la loi naturelle oblige dans le for intérieur, mais non dans le for extérieur (1), c'est-à-dire que nous sommes tenus à vouloir la paix et toutes ses conséquences; mais nous ne sommes pas tenus à la donner à ceux qui ne nous la donnent pas. Enfin les lois naturelles ne sont pas, à proprement parler, des lois, mais des *théorèmes*. La vraie loi

(1) De civ. libert. c. III, XXVII. Imper. c. V, I et III. Leviath. De hom. c. XV.

est la parole d'un chef, à laquelle tous sont tenus d'obéir.

Ainsi, pour que la loi naturelle devienne obligatoire, il faut qu'il y ait une puissance irrésistible qui en assure l'exécution (1). Cette puissance est le pouvoir civil. Le pouvoir civil n'est pas l'auteur de la loi naturelle; mais il est la condition indispensable qui la rend exécutoire.

Voyons donc ce que c'est que la puissance civile, et comment elle est instituée.

Le seul moyen d'établir une puissance irrésistible qui garantisse tous contre tous, et assure l'exécution de la loi naturelle, c'est que chacun se démette de sa force et de sa puissance en faveur d'un homme ou d'une assemblée; que les volontés de tous se ramènent à cette volonté unique; que cet homme ou cette assemblée soit le représentant de chacun, et que chacun déclare l'autoriser dans toutes ses actions, et soumettre sa propre volonté à la sienne. Cet acte, par lequel tous se réunissent en une seule personne, est un véritable contrat dont la formule peut s'exprimer ainsi : « Je transmets à cet homme ou à cette assemblée le droit et le pouvoir que j'ai de me gouverner moi-même, à la condition que tu transmettras également le même droit et le même pouvoir au même homme ou à la même assemblée (2). » Par ce pacte, la multitude devient une personne. Cette personne c'est l'Etat ou la République. C'est ce que Hobbes appelle *Léviathan*, ou un *dieu mortel*. L'Etat peut donc être ainsi défini : « Une per-

(1) De civ. imp. III, V. Leviath. De civ. c. XVII.
(2) Leviath. De civit. c. XVII.

sonne autorisée dans toutes ses actions par un certain nombre d'hommes, en vertu d'un pacte réciproque, à cette fin d'user à son gré de la puissance de tous, pour assurer la paix et la défense commune (1). » Mais on a vu que transmettre son droit à quelqu'un, c'est simplement ne pas lui résister : si tous transmettent à la fois leur droit, tous promettent par là même de ne point résister à la puissance publique ; par conséquent, elle reste seule armée du droit primitif, c'est-à-dire d'un droit absolu sur toutes choses. Ainsi, le pouvoir civil est essentiellement le pouvoir absolu.

Il ne faudrait pas croire que Hobbes entende par le pouvoir absolu, le pouvoir d'un seul. Non, ce qui est absolu, c'est l'Etat, sous quelque forme qu'il soit gouverné : monarchique, aristocratique ou démocratique. Que le pouvoir public soit confié à un seul, à plusieurs ou à tous, il est et ne peut être qu'absolu. Dans les Etats mêmes où la souveraineté est ou paraît divisée, la réunion des divers pouvoirs constitue toujours un pouvoir absolu auquel rien ne peut résister. Dans une guerre civile, le pouvoir cesse d'être absolu, parce qu'il y a deux partis ; mais dans chacun de ces partis, il y a une autorité absolue, et toute autorité publique doit être telle, ou elle n'est rien (2).

Quelques-uns, dans leur haine du pouvoir absolu, en détestent jusqu'au nom, mais ils ne peuvent détruire la chose même. Pour éviter les abus d'une telle puissance, ils imaginent des assemblées qui fixent des lois et attachent des peines à l'exécution de ces lois. Mais

(1) De civ. imper. c. v, ix. Leviath. De civit. c. xviii.
(2) De civ. imp. c. vi, xiii, c. vii, iv.

ils ne voient pas que ces assemblées elles-mêmes ont une puissance absolue. C'est surtout le pouvoir absolu entre les mains d'un seul homme qui révolte les adversaires de ce pouvoir. Eh quoi! disent-ils, un homme pourra, à son gré, tuer, bannir, piller; peu s'en faut qu'eux-mêmes ne s'en croient déjà les victimes. Mais ils n'examinent pas les choses de près, car de ce qu'un homme peut faire toutes ces choses, s'ensuit-il qu'il les fera? Pourquoi les ferait-il? Il ne s'agit pas de le pouvoir, il faut le vouloir. Quoiqu'il faille reconnaître qu'il en a le droit, on ne peut dire qu'il le ferait justement, car il manquerait par là aux lois naturelles et à son serment envers Dieu. Il y a donc déjà là une première sécurité. D'ailleurs, quel bien lui en reviendrait-il? Enfin, supposez un pouvoir, quelque limité qu'il soit, il doit être toujours assez fort pour protéger les citoyens; or, un pouvoir assez fort pour protéger, l'est assez pour opprimer. C'est donc un inconvénient attaché aux choses humaines, et non au pouvoir absolu; c'est la faute des hommes et non de l'État. Si les hommes étaient capables de s'affranchir de toutes les passions, ils n'auraient pas besoin de l'État (1).

Lorsque le pouvoir politique appartient, non à une personne, mais à une assemblée, c'est cette assemblée tout entière qui jouit du pouvoir absolu; et si l'assemblée n'est point unanime, c'est la majorité. Hobbes n'a pas de peine à démontrer le droit absolu des majorités. De deux choses l'une, dit-il, ou le peuple tout entier est convenu de se soumettre à la majorité en toutes choses,

(1) De civ. Imper. c. VI, XIII, ad not.

et dans ce cas le droit de la majorité résulte expressément de cette convention ; ou il n'en est pas convenu, et dans ce second cas, la minorité est à l'égard de la majorité dans l'état de nature, et par conséquent dans l'état de guerre. La majorité doit donc user de toute la force qu'elle possède pour contraindre l'autre à l'obéissance. Ainsi le droit de la majorité est démontré dans toutes les hypothèses (1).

Hobbes remet à la puissance publique, quelle qu'elle soit, tous les attributs du pouvoir souverain : l'épée de la justice et l'épée de la guerre, le droit de juger, le droit de nommer aux emplois, etc. (2). Mais, entre tous ces droits, j'en signalerai trois principaux, qui marquent bien jusqu'où va cette théorie de l'absolutisme : 1° le droit de fixer par la loi ce qui est juste et injuste; 2° le droit d'autoriser ou de défendre les doctrines et les opinions; 3° le droit de propriété.

1° Dans l'état de nature, c'est l'individu qui est juge de ce qu'il doit faire et de ce qu'il doit éviter; par conséquent, tout lui est permis, et il n'y a ni juste ni injuste. Dans la société civile, l'individu s'étant dépouillé de son droit sur toutes choses, a renoncé par là même à choisir ce qu'il doit éviter ou poursuivre. L'Etat, qui a hérité de tous les droits des individus, reste donc seul juge de ce qu'il faut permettre ou défendre. Or, les individus s'étant engagés par le contrat social à obéir à l'Etat, et la justice n'étant autre chose que le respect des conventions, être juste c'est obéir à l'Etat, être injuste c'est lui résister. Par conséquent, tout ce

(1) Ib. Ib. II.
(2) De civ. Imp. c. VI. Leviath. De civit. c. XIX.

qu'ordonne l'Etat est juste, tout ce qu'il défend est injuste. C'est à lui à définir ce que c'est que le vol, l'adultère, l'homicide. Le citoyen de Lacédémone qui s'exerçait à prendre le bien d'autrui ne commettait pas un vol : il reprenait le sien. La polygamie, dans les pays où elle est permise, n'est pas un adultère ; le soldat qui tue un ennemi ne commet pas un homicide. La justice et l'injustice des actions dépendent dont exclusivement de l'Etat (1).

2° Toutes les actions volontaires émanent des diverses opinions que nous avons du bien et du mal. L'Etat, qui est chargé de surveiller les actions, a donc en même temps le droit de surveiller les opinions : chargé de la paix et de la défense commune, il doit empêcher que l'on ne répande des doctrines qui enseignent la désobéissance aux lois de l'Etat. Car personne ne peut servir deux maîtres à la fois. Ainsi, l'Etat a le droit de juger les doctrines, d'en permettre ou d'en interdire la publication (2).

3° Enfin, avant l'Etat, il n'y a point de propriété : chacun ayant un droit absolu sur toutes choses, n'a un droit exclusif sur aucune. Mais tous ayant remis au souverain ce droit primitif, c'est l'Etat qui devient nécessairement seul propriétaire, et le droit de propriété que possède chacun n'est autre chose qu'une concession de l'Etat. « D'où est-ce que vous avez recouvré votre propriété, dit Hobbes, si ce n'est de l'Etat? Et d'où l'État l'a-t-il eue, si ce n'est de ce que chaque particulier lui a cédé son droit? Vous lui avez donc transféré le vôtre,

(1) De civ. Imp. c. VI, XVI, c. XIV, X.
(2) Ib. c. VI, XI. Leviath. De civit. c. XVIII.

de sorte que votre propriété n'est telle et ne dure qu'a
tant qu'il plaît à la République (1). »

En face de ces droits exorbitants du pouvoir, qu
droits Hobbes reconnaît-il aux sujets? Aucuns, ni ce
que la démocratie extrême et violente du XVIe siècle av
réclamés, ni ceux que le libéralisme le plus tempéré
saurait refuser d'admettre.

Ainsi, il ne veut pas que les citoyens puissent tran
porter leur obéissance d'une personne à une autre. Ca
dit-il, engagés par le pacte primitif, ils ne peuvent
faire un nouveau que par la volonté du prince, c'est-à
dire, du pouvoir quel qu'il soit. Par la même raison, l
sujets ne peuvent enlever le pouvoir au souverain, so
prétexte d'une mauvaise administration, car le souvera
est le représentant de la cité, et tout ce qu'il fait, la cité e
censée le faire. Si l'on suppose qu'il a pu violer le pac
fait avec la République, qui sera juge de ce litige? Si pe
sonne, c'est l'anarchie, et le retour à l'état de natur
si c'est la République, ce sera donc le souverain, puisq
c'est le souverain qui représente la République, et q
l'acte même qui fait la République ou l'État, fait au
le souverain. Il est vrai que c'est la volonté de la mul
tude qui a établi le souverain. Mais on a tort de co
clure qu'elle peut le détrôner. Car le peuple se diss
aussitôt qu'il a institué un gouvernement. Dès lor
n'y a plus qu'un pouvoir, le pouvoir civil : toute a
qui ne dérive pas de ce pouvoir est illégitime. Tous
remis leurs forces particulières entre les mains du
ou de l'assemblée, n'en ont réservé aucune dont
sent se servir contre ce pouvoir qu'ils ont institu

(1) De civ. imper. c. VI, XV, c. XII, VII. Leviath. c. XVIII.

transmettant tout leur pouvoir, ils ont pris la responsabilité de ses actions : comme le souverain, c'est eux-mêmes, il est évident qu'il ne peut leur faire aucune injustice : car personne ne peut être injuste envers lui-même. Enfin Hobbes conclut de ces principes que le souverain ne peut être ni jugé, ni tué, ni puni de quelque façon que ce soit (1).

Mais enfin, le pouvoir du souverain est-il donc absolument sans limites, et le sujet est-il entre les mains du souverain, comme le vase entre les mains du potier? Hobbes ne va pas jusque-là, et il essaie d'apporter quelques restrictions à ses principes. Ces restrictions sont curieuses, et méritent d'être examinées de près (2).

Qu'est-ce que la liberté? C'est l'absence des obstacles qui arrêtent nos mouvements extérieurs. Ces obstacles peuvent venir de la nature des choses, ou de la loi. Lorsqu'ils viennent de la nature même, l'homme n'est pas dit manquer de liberté, mais de puissance. Lorsqu'ils viennent de la loi, l'homme cesse d'être libre en proportion du nombre d'actions qui lui sont interdites. Mais les lois évidemment ne peuvent empêcher toutes les actions possibles. Il en reste toujours un nombre considérable et même incalculable, qui n'est point prescrit par la loi. C'est dans le cercle de ces actions que le citoyen est libre. La liberté des démocraties est une fausse liberté : car dans ces sortes de gouvernement, c'est la cité qui est libre, ce ne sont pas les citoyens. Il n'y a donc rien de plus faux que de dire que l'on n'est libre que dans une démocratie. Car il peut se faire

(1) Leviath. De civit. c. XVIII. De civ. imper. c. VI, XX.
(2) Leviath. De civit. c. XXI tout entier.

qu'une monarchie permette beaucoup plus d'actions qu'une république; or, c'est le nombre d'actions permises qui constitue la liberté, ou qui la mesure.

Mais outre ces droits concédés par le législateur, et qui résultent du silence de la loi, il en est d'autres qui résultent de la nature même du pacte social. Rappelons-nous, en effet, que tout pacte n'est pas obligatoire, mais qu'il y en a qui contiennent en eux-mêmes des conditions d'invalidité. Il y a donc des droits que je n'ai pu céder par le pacte social, et je conserve la liberté dans la limite de ces droits.

Par exemple, je ne suis pas tenu de renoncer au droit de me défendre moi-même. Ainsi, si le souverain me commande de me tuer ou de me laisser mourir, j'ai le droit de ne pas lui obéir : s'il veut me faire mettre à mort, j'ai le droit de résister. Car, tout en lui cédant le droit de me tuer, je ne m'engage pas à me tuer moi-même, ni à me laisser tuer. Et, en général, la limite de l'obéissance est le point, où le sujet aimerait mieux mourir que d'obéir. Car, il est clair que le sujet ayant constitué le souverain pour se conserver sain et sauf, il a excepté de tout ce qu'il a livré au souverain sa propre vie : il n'est donc pas tenu à la lui donner, ni par conséquent à se tuer si le souverain l'ordonne, ni enfin à faire quoi que ce soit qui lui paraisse plus dur que la mort elle-même. Et cela n'empêche point, dit notre auteur, que l'autorité du souverain ne soit absolue; car il trouvera assez d'hommes pour faire exécuter ce qu'il veut : je ne m'oppose pas sa volonté; mais rien ne m'oblige à l'exécuter moi-même.

Mais voici d'autres restrictions fort singulières au

du souverain. Si le souverain m'ordonne de combattre l'ennemi public (quoiqu'il conserve toujours le droit de me punir), j'ai néanmoins le droit de refuser, en offrant quelqu'un à ma place. Car alors, je ne fais point défaut à l'État. Et la raison que donne Hobbes de ce droit est bien étrange. « Il faut, dit-il, retrancher quelque chose du droit absolu, en faveur de la timidité naturelle de certains hommes, qui ont pour ainsi dire des âmes de femmes. »

De même, il est vrai de dire que personne n'a le droit de prendre les armes pour défendre contre l'État un tiers, soit coupable, soit innocent. Mais si quelques-uns ont commis un crime capital contre l'État, et qu'ils soient menacés de mort s'ils ne se défendent pas, ont-ils droit de se réunir et de prendre les armes? Sans aucun doute : car ils ne font que défendre leurs vies : ce qui est également permis au coupable et à l'innocent. L'injustice a consisté dans la violation de la loi : mais la prise d'armes pour se défendre n'est pas un crime nouveau.

Singulière doctrine qui abandonne au souverain les droits les plus sacrés, et qui réserve le privilége de la résistance à la lâcheté et au brigandage!

Voici enfin un principe, qui pourrait entraîner notre auteur beaucoup plus loin qu'il ne l'imagine. L'obéissance des sujets, dit-il, ne dure qu'autant que dure le pouvoir de les protéger. Car, aucun pacte ne peut détruire le droit de se protéger soi-même, lorsque personne n'est là pour le faire. En conséquence, Hobbes reconnaît au peuple le droit de se soumettre à un vainqueur, si son souverain est fait prisonnier. Il reconnaît que la puissance civile, quoique immortelle de sa nature, a en elle-même, par les pas-

sions des hommes, des causes de dissolution. Si un monarque renonce au pouvoir pour lui et pour sa postérité, le peuple retourne à la liberté naturelle. Si un monarque vaincu se déclare le sujet du vainqueur, les citoyens sont délivrés de l'obéissance à son égard; mais ils doivent obéissance au vainqueur : principe fort douteux, et assez mal déduit des principes précédents.

Quoi qu'il en soit, c'est un point remarquable et assez peu remarqué de la doctrine de Hobbes que ces limites apportées à la doctrine de l'obéissance absolue. On voit à quel point l'absolutisme est contraire à la raison et à la nature humaine, puisque Hobbes, son plus intrépide défenseur, n'a pas eu le courage de la pousser à toutes ses conséquences. De plus, elles sont importantes, car elles fournissent un point d'attaque qui permet de se placer tout d'abord au cœur même de la doctrine.

Quelle que soit la valeur des restrictions bizarres, insignifiantes, ou contradictoires que Hobbes fait au pouvoir absolu, on peut dire qu'il a méconnu toute liberté véritable. Il a surtout compris que le principe de la liberté est dans la pensée; aussi accorde-t-il sans hésiter à l'État le droit absolu de défendre ou d'autoriser les doctrines.

Mais, pour bien pénétrer sa pensée, voyons quelles sont selon lui les vraies et les fausses doctrines. Voici d'abord les fausses (1) :

1° C'est une doctrine fausse et séditieuse de soutenir que *chaque citoyen est juge des bonnes et des mauvaises actions ;* car la mesure du bien et du mal c'est la loi civile.

(1) De civit. imper. c. XII, et Leviath. De civit. c. XXIX.

C'est une doctrine séditieuse de dire que *tout ce*
e citoyen fait contre sa conscience est un péché.
'est accorder à chacun le droit de se rendre juge
en et du mal.

C'est encore une erreur funeste à l'État de dire
a foi et la sainteté ne peuvent s'obtenir par l'étude
ur la raison, mais seulement par des révélations
turelles. Car, si l'on accorde ce principe, je ne vois
ourquoi tous les hommes ne seraient pas prophètes,
i est encore une fois rendre chacun juge du bien
mal. La foi et la sainteté ne sont pas des mira-
elles naissent de l'éducation, de la discipline, des
ctions et enfin des lois civiles.

Autre erreur : *le souverain est soumis aux lois*
s. Il est vrai de dire qu'il l'est aux lois naturelles,
non aux lois civiles, car s'il y manque il faut donc
uvoir pour le juger et le punir, et un autre pou-
our punir celui-là, et ainsi à l'infini.

Il n'y a point de doctrine plus séditieuse que de
oir que *chacun a la propriété de ses biens*, *à*
lusion du souverain.

Enfin, la dernière erreur contraire à la conserva-
le l'État, c'est que *la souveraine puissance puisse*
divisée.

ant aux trois doctrines qui doivent être enseignées,
les principales : 1° Ne point aimer les formes de
ernement des nations voisines plus que celles de
ays. 2° Ne point se laisser entraîner par l'admira-
our une assemblée jusqu'à transférer l'hommage
béissance que l'on ne doit qu'au souverain. 3° C'est
'ave péché que de maudire ce souverain (monarque

ou assemblée), de disputer de son pouvoir et enfin de le nommer autrement qu'avec respect et honneur (1).

Mais enfin faut-il enseigner ces doctrines, et ne vaudrait-il pas mieux laisser le peuple dans l'ignorance favorable à l'obéissance? C'est là en général l'opinion du despotisme : ce n'est pas celle de Hobbes; et on voit paraître ici le philosophe et le théoricien qui veut bien défendre le despotisme, mais qui veut aussi que l'on dise pourquoi. Le pouvoir ne doit pas permettre que le peuple ignore les causes et les fondements des droits essentiels de la souveraineté ; car l'ignorance sur ces matières le rend plus accessible à la sédition. Quelques-uns prétendent que les principes de l'État ne peuvent être démontrés philosophiquement; car s'ils le pouvaient, ces principes seraient déjà connus. Mais cela ne prouve rien, car les hommes ont commencé par ne pas savoir bâtir, et ils l'ont appris : l'industrie et la science font chaque jour des progrès. Le peuple, dit-on, est incapable de comprendre de telles choses. Mais il n'y a rien là de difficile à comprendre : et plût à Dieu que les riches, les puissants et les savants, fussent aussi bien disposés à comprendre la doctrine civile que les plébéiens! Enfin, comment enseigner ces choses? tout dépend des universités. C'est par elles qu'il faut commencer. Eh quoi! dira-t-on, il faut enseigner les universités elles-mêmes? est-ce donc vous qui les instruirez? Question embarrassante, dit Hobbes. Au fond, ce qu'il demande, c'est d'être enseigné dans les écoles. Il refuse la liberté à toutes les doctrines, mais il veut le monopole pour la sienne. « Les principes que j'ai posés,

(1) Leviath. De civit. c. xxx.

dit-il, sont-ils les vrais principes de la société? je ne sais. » Mais il est évident qu'il le croit, et je ne doute pas qu'il ne préférât de beaucoup ses idées et son système au pouvoir même qu'il défendait (1).

Il suit de tous les principes précédents qu'il n'y a pas de mauvais gouvernements par essence, qu'il n'y en a que par accident. Hobbes rejette donc la division des six gouvernements : trois bons et trois mauvais. Selon lui, il n'y en a que trois, car ce que l'on appelle tyrannie, oligarchie, démagogie est la même chose que monarchie, aristocratie, démocratie. Ces noms odieux sont donnés aux divers gouvernements par ceux auxquels ils déplaisent. Ils n'expriment que la diversité des goûts et des opinions des hommes. Quelques-uns proposent de limiter l'autorité souveraine en combinant les trois formes en une seule. Mais ces tempéraments ont l'inconvénient de diviser la puissance souveraine qui de soi est indivisible, et ils ne garantissent pas la liberté des sujets, puisque dans le temps où ces puissances s'accordent, elles sont absolues, et quand elles se divisent, elles amènent la guerre civile, c'est-à-dire le retour à l'état de nature (2).

Quoique tous les principes de la politique de Hobbes s'appliquent à l'État en général et non à telle ou telle forme, il faut remarquer cependant que c'est l'état monarchique qui a ses préférences. Il donne en faveur de la monarchie toutes les raisons ordinaires. Il y en a pourtant une qui mérite d'être remarquée. « Dans tout gouvernement, dit-il, la personne publique est en même

(1) Ib. ib.
(2) De civ. imper. c. VII, II. III, IV.

temps une personne naturelle, ou elle est composée de personnes naturelles. Il peut donc arriver, et il arrive souvent, que la personne naturelle l'emporte sur la personne publique et préfère son bien particulier au bien public, car les passions sont souvent plus fortes que la raison. Le meilleur gouvernement sera donc celui où le bien public et le bien privé s'unissent le plus étroitement. Or, dans la monarchie, le bien privé et le bien public sont identiques, car un roi ne peut être riche si ses sujets sont pauvres, ni en sécurité s'ils sont faibles et lâches. Mais, dans une démocratie, chaque citoyen en particulier peut trouver son intérêt dans une action contraire au bien public (1). »

Le pouvoir du monarque n'est pas moins absolu que le pouvoir d'un corps de nobles ou d'une assemblée populaire. Le monarque n'a aucune obligation envers le peuple, car le peuple, en lui cédant le pouvoir, a cessé d'être à titre de personne, et avec la personne périt l'obligation. Mais le peuple est tenu à l'obéissance envers le monarque, en vertu même de l'acte d'institution.

Pour achever l'exposition de cette théorie absolutiste, il nous reste à mentionner les idées de Hobbes sur le pouvoir paternel, sur le pouvoir du maître, et enfin sur le pouvoir ecclésiastique.

Quel est le principe du pouvoir paternel (2)? On le fonde en général sur la génération. Mais ce principe est insuffisant; car, comme le père et la mère concourent également dans la génération, il y aurait deux maîtres, ce qui est impossible. On attribue ce pouvoir au père,

(1) De civ. imp. c. x, et Leviath. De civ. c. xix.

(2) Sur le pouvoir paternel, voy. De civ. imp. c. ix, et Leviath. c. xx.

sur le fondement de la supériorité du sexe. Mais c'est encore là une mauvaise raison : car l'homme ne l'emporte pas tellement sur la femme qu'il puisse établir son empire sans luttes et sans guerre. Dans l'état civil, ce pouvoir est déterminé par la loi. Voyons ce qu'il est dans l'état naturel. Dans cet état, le mariage n'a aucune loi, si ce n'est celles de l'amour mutuel des sexes, et du soin naturel des parents pour leur progéniture. Dans ce cas, le droit sur l'enfant est réglé par un pacte ou non. S'il y a un pacte, l'enfant appartient à celui des parents auquel le pacte le donne. Mais s'il n'y en a pas, il appartient à la mère, car, en l'absence de mariage, le père n'est connu que par l'indication de la mère. C'est donc à elle qu'appartient le droit de décerner le pouvoir : donc c'est elle qui en est maîtresse. De plus, l'enfant naît en sa puissance, et elle peut le nourrir et l'élever, ou l'abandonner. Si elle le nourrit, l'enfant lui doit la vie et par conséquent l'obéissance. Si elle l'abandonne, celui qui le trouve et qui le sauve en devient le maître. Si la mère est prise à la guerre, l'enfant appartient au vainqueur. Si la mère appartient à un État, celui qui a le souverain pouvoir dans l'État a pouvoir sur l'enfant, puisqu'il a pouvoir sur la mère. Ainsi, l'enfant appartient à l'État comme la propriété des biens; et l'absolutisme de Hobbes conduit aux mêmes conséquences que le communisme de Platon.

Mais dans l'état civil, la mère étant en puissance de mari, c'est celui-ci qui a le pouvoir sur l'enfant. On voit que le pouvoir paternel n'est qu'un pouvoir dérivé. Quel qu'il soit, il est absolu, et l'enfant est soumis au père, comme le sujet au souverain et l'esclave au maî-

tre : d'où il résulte que le père ne peut pas commettre d'injustice envers son enfant.

On devine que Hobbes, dont la doctrine n'est qu'un esclavage universel, ne sera pas l'adversaire de l'esclavage proprement dit (1). Il est vrai qu'il ne le fait pas reposer, comme Aristote, sur l'inégalité naturelle des hommes; car il n'admet pas cette inégalité. Tous les hommes sont égaux dans l'état de nature; mais il tire la justice de l'esclavage d'un pacte particulier : théorie qu'Aristote lui-même avait combattue, et dont il avait fait voir la profonde injustice, puisqu'aucune convention ne peut faire qu'un homme devienne l'homme d'un autre homme. Mais une telle convention n'embarrasse pas Hobbes le moins du monde. Elle a lieu, selon lui, quand un prisonnier de guerre, en échange de la vie que le vainqueur pouvait lui ôter et lui laisse, promet une obéissance absolue : or celui qui se livre ainsi est obligé à tout sans restriction, puisqu'il accepte à l'avance, et sans rien excepter, tout ce qu'il plaira à son maître de lui ordonner. Il est vrai que si le maître le retient en captivité, et ne lui laisse pas la liberté corporelle, il n'y a pas de pacte entre le maître et l'esclave, et celui-ci peut s'enfuir et égorger son maître en toute justice; restriction assez peu justifiable selon moi, dans le système de l'auteur. Mais quand l'esclave a la liberté corporelle, il est engagé à tout envers son maître, et celui-ci a une domination absolue sur celui-là. Il peut dire de son esclave, comme de toutes choses : *cela* m'appartient; il peut le vendre et le léguer par testament. Bien plus, il n'a aucune obligation

(1) Leviath. ib. De cive imp. c. xix.

envers lui; car celui-ci a soumis sa volonté tout entière, et tout ce que le maître fait, il est supposé le faire du consentement de son esclave; et l'on ne peut faire une injure à celui qui est content de la recevoir.

Mais tout ce système serait vain, si à côté de la puissance publique, qui doit pouvoir tout pour tout protéger, il s'en rencontrait une autre qui lui fixât à chaque pas des limites, et se réservât, en une multitude de choses, le droit de ne pas obéir, et même le droit de commander. D'un autre côté, ne peut-on pas craindre en accordant une autorité sans limites à l'État, de manquer à la soumission due à une plus auguste puissance, celle de Dieu, et, par respect des lois humaines, de violer les lois divines? Quels sont les fondements, les rapports et les limites de ces deux autorités? Le moyen âge avait résolu ce problème en faveur du pouvoir spirituel. Plus tard, on avait séparé les deux puissances et attribué à l'une et à l'autre un empire à peu près égal. Hobbes les réunit de nouveau sur une seule tête : mais c'est au pouvoir séculier qu'il accorde la dictature universelle et la souveraineté religieuse.

Hobbes reconnaît un règne de Dieu (1) fondé comme l'État, sur la toute-puissance du maître et la crainte des sujets. Comme tout roi, Dieu doit être honoré, et cet honneur rendu à Dieu est ou naturel ou prophétique, selon qu'il est fondé sur la seule raison ou sur la révélation expresse de Dieu. Ce culte se compose d'opinions que l'on a sur la nature de Dieu, et de cérémonies par lesquelles on exprime ses sentiments pour lui. Or, il est évident qu'il faut une puissance qui fixe et

(1) De civ. relig. c. xv.

ces opinions et ces cérémonies. Dans l'état de nature, c'était à chaque individu de se fixer à lui-même ses idées sur Dieu, et de choisir les moyens dont il voulait l'honorer. Mais l'individu ayant abandonné à l'État le droit absolu de régler ses actions et ses opinions, l'État est ainsi devenu le juge du culte naturel ; et jusque-là, la puissance séculière est souveraine au spirituel comme au temporel. En est-il de même pour le culte prophétique, celui qui dérive de la parole même de Dieu ? Ne faut-il pas une autorité particulière instituée par Dieu pour décider des choses sacrées ? Ce pouvoir, c'est l'Église. Mais l'Église n'est pas seulement une réunion de fidèles qui ont la même foi ; c'est une réunion dans un lieu déterminé, dans un temps déterminé, établie par une volonté déterminée. Nulle assemblée de personnes, même chrétiennes, ne forme une église chrétienne, si la convocation n'en est pas légitime ; car ce n'est alors qu'une multitude confuse, et non pas un corps ayant droit de décider légitimement. Or il n'y a de convocation légitime que celle qui émane du souverain. C'est lui seul qui d'une multitude peut faire une assemblée régulière, une église. De plus, la communauté des sentiments ne suffit pas pour faire une seule église de plusieurs nations. Chaque nation est elle-même une église, et l'Église chrétienne n'est autre chose que la république chrétienne. D'où il est facile de conclure que le souverain de la république est le souverain de l'Église. Or le souverain de l'Église décide de toutes les matières spirituelles. Donc le Prince décide aussi de toutes ces matières. Ainsi se réunissent sur une seule tête tous les pouvoirs matériels et moraux dont a be-

loin une société. Ainsi s'accomplit l'unité absolue du pouvoir, et la consécration de toutes les forces par la plus grande de toutes les forces, la force religieuse. Mais par là aussi, disons-le, se prépare sa ruine; car cet excès d'autorité est au-dessus de la nature humaine; elle n'en est pas capable, non plus que de l'excès de soumission à laquelle on condamne la société. En mettant entre les mains du pouvoir l'arme de l'oppression religieuse, on met aussi entre les mains de la révolte l'arme non moins puissante de la foi opprimée. Rien n'est plus dangereux pour l'extrême force que l'extrême faiblesse : car celle-ci n'a plus rien à perdre et tout à gagner.

Les doctrines de Spinosa ont de très-grandes analogies avec celles de Hobbes; il y a cependant aussi de grandes différences, surtout en morale. La morale de Hobbes n'a pas d'originalité : c'est un épicuréisme grossier, sans aucun perfectionnement. C'est en droit naturel et en droit politique que Hobbes est nouveau et profond. Spinosa, au contraire, professe une morale très-particulière, et qui lui appartient exclusivement. Mais comme elle se rattache étroitement à toute sa philosophie, il est indispensable d'entrer dans quelques explications.

Deux principes résument toute la métaphysique de Spinosa : 1° Il n'y a qu'une substance (1); 2° La substance se développe suivant des lois nécessaires qui dérivent de son essence (2).

(1) Eth. I part. prop. v, vi, viii. Voyez la forte et lumineuse introduction de M. Émile Saisset à sa traduction de Spinosa.

(2) Ib. axiome 3, prop. xviii.

En partant de ces principes, il semble qu'il ne puisse pas y avoir de morale dans une telle doctrine. En effet, Spinosa détruit d'abord à son origine la distinction du bien et du mal, en ne reconnaissant qu'un seul principe d'action, l'essence des choses, et niant absolument le motif du bien et de l'ordre, en répétant mille fois que les idées de perfection et d'imperfection, d'ordre et de désordre, de bien et de mal, sont des idées relatives, des façons de penser, et ne marquent rien de positif dans les choses elles-mêmes. En second lieu, Spinosa repousse intrépidement la liberté dans l'homme et en Dieu; il détruit l'intentionalité et la moralité.

Aussi est-il vrai de dire que dans un sens général Spinosa rejette la morale, comme la liberté. Tout est nécessaire, tout a sa place marquée, sa raison d'être; tout est bon, tout est parfait, tout est dans l'ordre. A ce point de vue d'une inflexible géométrie, les passions sont un développement régulier de la nature des choses; et quelque direction qu'elles prennent, cette direction est légitime, parce qu'elle est raisonnable, parce qu'elle est nécessaire. Sans doute elle peut paraître nuisible à quelque être; et à ce titre elle est un mal, mais un mal purement relatif, non pas un mal réel (1). Car si on considère le développement funeste des passions dans leur rapport avec la nature des choses, ce n'est qu'un mode déterminé de l'existence divine, et l'ensemble de ces modes exprime un ou plusieurs des attributs divins (2). Non-seulement ces faits

(1) Tractat. polit. c. II, § 8.
(2) Eth. I[re] part. prop. XXVI.

les passions nous rendent esclaves de la nature ; elles diminuent notre puissance d'agir, elles nous empêchent d'être nous-mêmes : elles sont donc nuisibles. Le bon ou l'utile n'est point quelque chose d'extérieur vers lequel nous nous portons parce qu'il est désirable. Ce qui est bon pour nous, c'est notre être ; le désir est le développement nécessaire de notre essence, et ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, c'est parce que nous la désirons qu'elle est bonne. Si le bien est l'utile, la vertu est la force d'acquérir ce qui est utile : la vertu n'est que la puissance ; au fond, elle n'est autre chose que l'effort de l'âme pour persévérer dans son être (1).

Mais si la vertu est une puissance, et si la puissance est identique à l'activité, l'âme n'a de vertu qu'autant qu'elle est active. Or, l'âme est active lorsqu'elle est elle-même la cause de son action ; elle est passive lorsque d'autres causes concourent avec elle-même pour produire son action. Dans le premier cas, elle est une cause adéquate ; dans le second, une cause inadéquate (2). Mais, selon Spinosa, l'être de l'âme, c'est la pensée. Agir, c'est penser. Seulement toute idée n'est pas une action. Il n'y a d'action véritable que dans les idées qui sont conformes à l'essence de l'âme, ou qui résultent nécessairement de cette essence, c'est-à-dire que l'âme peut comprendre sans sortir d'elle-même : ce sont les idées adéquates, celles que les cartésiens appelaient idées innées. Pâtir, au contraire, c'est avoir des idées qui ne résultent pas de la seule essence de l'âme, mais de l'action des autres

(1) IV[e] part. déf. VIII, prop. XXII.
(2) Eth. part. II, déf. I et II.

tout intelligible. Il est donc le suprême bien (1); mais il n'est pas le seul bien, puisque le bien est tout ce qui est utile, c'est-à-dire tout ce qui nous sert à développer notre être. Or toute chose qui a quelque conformité avec nous nous est utile (2); car par le côté où elle nous est conforme, elle est identique à nous-même, et sa nature est la nôtre; et par conséquent si elle est utile à sa nature, elle l'est à la nôtre, puisque par hypothèse, ces deux natures n'en font qu'une seule. De ce principe, Spinosa déduit l'utilité des hommes les uns pour les autres. Mais ce n'est pas lorsque les hommes sont livrés aux passions qu'ils ont une nature semblable et conforme. Les passions les éloignent, les divisent, les opposent. Car les passions sont les effets divers de la nature sur les hommes, effets qui peuvent varier à l'infini, selon les causes qui les produisent. Lorsque les hommes au contraire agissent conformément à la raison, ils agissent selon la nature même de l'homme qui est commune à tous les hommes. En outre la raison est la faculté de comprendre les choses, c'est-à-dire de les apercevoir dans leurs principes. Or ces principes sont les mêmes pour toutes les raisons. C'est donc en tant qu'êtres raisonnables que les hommes ont une nature conforme, et par conséquent qu'ils sont bons et utiles les uns aux autres (3). C'est ce qui rend la société des hommes si agréable et si nécessaire. Malgré leurs vices et leurs passions, il vaut encore mieux les cultiver que les fuir. « Que les faiseurs de satire se moquent tant qu'il leur plaira,

(1) Eth. part. IV, prop. XXVIII.
(2) Ib. XXXI.
(3) Ib. XXXV. et coroll. I et II.

porte l'âme à persévérer dans les idées inadéquates, c'est-à-dire à se faire l'esclave de la nature des choses; mais le désir est bon lorsqu'il n'est que l'effort de l'âme pour conserver sa puissance et pour l'accroître; il est même si loin d'être contraire à la vertu qu'il est la vertu même, et si on peut l'appeler passion, c'est parce qu'il détermine l'âme à l'action, et en ce sens la favorise (1). Cette détermination à l'action, qui vient de nous-mêmes, ne peut être que bonne, et il ne faut pas, sous prétexte d'élever l'âme à la vertu, supprimer le ressort de toute vertu. Distinguons aussi entre les deux passions qui naissent de celle-là, la joie et la tristesse. La tristesse est toujours mauvaise (2) : car il n'est jamais bon que notre puissance soit empêchée : mais la joie est une chose bonne (3); car elle est l'idée que notre puissance est augmentée; elle est donc le signe de la puissance et par conséquent de la vertu; elle est de plus un stimulant à la vertu : car l'âme fait avec plus de facilité ce qu'elle fait avec joie. Ce qui manque à la joie, c'est la connaissance adéquate de l'augmentation de puissance dont elle est le signe : la joie étant une idée inadéquate, n'est pas complétement bonne; mais il n'en faut pas conclure qu'elle soit mauvaise. Spinosa autorise et même recommande de chercher la joie; il adoucit ainsi la teinte sévère de son système; et il fait la part à un épicuréisme délicat et modéré : « En quoi est-il plus convenable, dit-il, de soulager sa faim ou sa soif que de chasser la mélancolie? Telle est, du moins, ma manière de voir, quant

(1) IIIe part. Append. déf. I.
(2) IVe part. prop. XLI.
(3) Ib. ib.

à moi, et j'ai disposé mon esprit en conséquence. Aucune divinité, ni qui que ce soit, excepté un envieux, ne peut prendre plaisir au spectacle de mon impuissance et de mes misères, et m'imputer à bien les larmes, les sanglots, la crainte, tous ces signes d'une âme impuissante. Au contraire, plus nous avons de joie, plus nous acquérons de perfection ; en d'autres termes, plus nous participons à la nature divine. Il est donc d'un homme sage de se réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens de parfums et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommage pour personne (1). » Ici, la grâce des idées communique au langage de Spinosa quelques-uns de ces agréments et de ces heureuses vivacités qu'il repousse d'ordinaire avec une excessive rigueur, et qui, dans ces écrivains sévères et ardus, comme Aristote, Spinosa, Kant, charment d'autant plus qu'elles sont plus rares. Ce sont des fleurs égarées sur les flancs d'un rocher aride.

L'état de l'âme livrée aux passions est l'esclavage; l'état de l'âme obéissant à la raison est la liberté. Comment peut-elle passer de l'esclavage à la liberté?

Le principe de la morale pratique de Spinosa est celui-ci : changer les idées confuses de nos affections en idées claires et distinctes (2). Tant que les idées de nos affections sont confuses ou inadéquates, notre âme est passive, impuissante, esclave. Mais il dépend d'elle de

(1) IV part. prop. XLV schol. Voy. encore prop. LXXVII. « La sagesse n'est point une méditation de la mort, mais de la vie. »

(2) Part. V, schol. de la prop. IV.

se former de ces passions une idée claire et distincte, en les considérant dans ce qu'elles ont de général et d'universel, c'est-à-dire dans leur essence. Par cette considération l'âme est délivrée des affections qui la troublent, et portée à des pensées qui la reposent ; elle abandonne les objets extérieurs qui rendent la pensée confuse, et rentre en elle-même, où elle trouve clarté et liberté. En un mot, le vrai remède contre les passions, c'est de les changer en idées. Cet affranchissement de l'âme sera d'autant plus assuré que nous éloignerons de notre esprit l'idée des causes extérieures, et qu'à ces causes finies et contingentes nous substituerons la cause unique, celle qui nous donne l'intelligence de toutes choses, Dieu. Comme tout contient Dieu, l'esprit apercevra Dieu partout s'il veut le chercher; et il l'apercevra avec joie parce qu'il sentira sa puissance augmenter en pensant à lui. Éprouver de la joie en pensant à Dieu, c'est l'aimer : l'amour de Dieu est donc le principal remède de l'âme contre les passions. L'homme, une fois pénétré d'un vrai sentiment d'amour pour Dieu, comprend toutes choses, comme elles doivent être comprises : il comprend la nature, la nécessité, la passion, la douleur même ; et cette intelligence des conditions fatales et malheureuses de sa nature fait son bonheur et sa liberté (1). Telles sont les conclusions de cet étrange système moral, qui débute par la philosophie de Hobbes, et semble presque à la fin se confondre avec le mysticisme de Fénelon.

La morale de Spinosa est exposée, comme nous l'avons dit, à une objection radicale : c'est que dans

(1) Sur l'amour de Dieu et ses effets, voy. V part. prop. XVI, XX.

l'absence de tout libre arbitre, il est absolument indifférent qu'il y ait une distinction entre le bien et le mal, entre le parfait et l'imparfait, entre Dieu et la nature, puisque nul ne peut rien sur lui-même, et ne peut être que ce que le fait la nature des choses. Mais je vais plus loin, et je demande si, cette première difficulté franchie, il y a place encore pour une morale dans le spinosisme. J'accorderai qu'en se plaçant au point de vue de la nature humaine, on peut la considérer comme plus ou moins parfaite, et que la raison, c'est-à-dire l'intelligence des choses, est supérieure à la passion, c'est-à-dire à l'empire des causes extérieures sur nous : il vaut mieux sans doute pour l'homme voir clair et s'élever au-dessus de la nature par la raison que de devenir l'esclave de la nature par la passion. Je crois que Spinosa peut tirer de ses principes de telles conséquences. Mais, après tout, quelles que soient les actions de l'homme, conformes à la raison ou à la passion, elles ne peuvent changer absolument rien à la nature en général, et, si j'ose dire, à la quantité d'être, qui est nécessaire pour exprimer l'essence divine. Que j'obéisse à la raison, j'augmente mon être propre : que j'obéisse à la passion, j'augmente l'être de la nature. Que les causes extérieures gagnent ce que je perds, ou que je gagne ce qu'elles perdent, le résultat sera toujours le même pour l'être en soi. Dira-t-on que la vie de l'homme est supérieure à la vie de la nature et que je dois perfectionner l'homme aux dépens de la nature et non m'asservir à la nature, au détriment de la perfection de l'homme? Mais quoi! la vie de l'homme et celle de la nature sont-elles autre chose que deux modes de

la vie divine? et dépend-il de moi de faire gagner ou de faire perdre quelque chose à la vie de Dieu? Que j'obéisse à la raison ou à la passion, la nature des choses reste saine et sauve. Il y a un certain équilibre entre l'homme et la nature, et cet équilibre constitue précisément l'être des choses créées, c'est-à-dire des modes divins. Chacune de mes actions contribue à cet équilibre; si je faisais plus ou moins, l'équilibre serait troublé, et il y aurait quelque contradiction dans la nature de Dieu. L'être en soi, c'est-à-dire le bien en soi, se compose donc de ce que nous appelons le mal tout autant que de ce que nous appelons le bien. Si, par impossible, le libre arbitre était donné un instant au parricide au moment où la nature des choses va le déterminer à accomplir son crime, et qu'il s'en abstînt, il commettrait par là un autre crime, et bien plus grave envers la nature de Dieu, en y introduisant un mode incompatible avec son développement nécessaire.

Ces conséquences au reste deviennent encore plus claires si on examine la théorie de Spinosa sur le droit naturel et le droit politique.

Spinosa commence son *Tractatus politicus* par des maximes qui rappellent celles de Machiavel (1) : « Les philosophes, dit-il, ont l'habitude de concevoir les hommes, non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils devraient être : ils prennent la satire pour de la morale, et lorsqu'ils décrivent des républiques, ils se forgent des chimères et des utopies sans aucun rapport avec la réalité. Les politiques, au contraire, instruits par l'expérience et connaissant la corruption humaine, en ense

(1) Opera posth. Tractat. politicus, c. I, § 1 et 2.

gnant les pratiques que l'usage leur a apprises, soulèvent contre eux les théologiens qui se figurent que les affaires publiques doivent être traitées selon les principes de la piété privée. Cependant on ne peut nier qu'ils ne réussissent beaucoup mieux que les philosophes ; car, n'ayant pour guide que l'expérience, ils ne disent rien qui soit en contradiction avec l'usage et la réalité. »

Quant à lui, son intention, en s'appliquant à la politique, est de ne rien avancer qui ne soit confirmé par la pratique et l'usage, d'étudier les choses politiques avec la même liberté d'esprit que les mathématiques. Il ne s'agit point de railler, de déplorer, d'invectiver les actions humaines, mais de les comprendre. Les passions ne doivent pas être considérées comme des vices, mais comme des propriétés de la nature humaine : elles lui appartiennent comme le froid, le chaud, la tempête et le tonnerre appartiennent à la nature de l'air. Ce sont des inconvénients, mais des inconvénients qui ont leurs causes nécessaires et que nous devons essayer de comprendre par leurs causes (1).

La puissance par laquelle les choses naturelles sont et continuent à être n'est autre chose que la puissance même de Dieu. Or, Dieu possède un droit souverain sur toutes choses ; et ce droit c'est sa puissance même, considérée comme absolument libre de tout obstacle. Il suit de là que chaque chose naturelle a autant de droit qu'elle a de puissance ; car sa puissance n'est qu'une portion de la puissance de Dieu, et elle participe au droit souverain de

(1) Ib. ib. § 4, et Eth. III part. préface.

Dieu, en proportion même de la puissance qu'elle possède. Par le droit naturel, il faut donc entendre les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles il est déterminé à exister et à agir d'une manière particulière. Ainsi, les poissons sont naturellement faits pour nager; les plus grands sont faits pour manger les plus petits; par conséquent, en vertu du droit naturel, tous les poissons nagent et les plus gros mangent les plus petits (1).

Voici donc le premier principe du droit naturel, selon Spinosa : le droit s'étend jusqu'où s'étend la puissance. Appliquons ce principe à l'homme. S'il était déterminé par la nature à n'obéir qu'à la raison, son droit se mesurerait par la puissance de la raison : mais puisque la nature l'a déterminé à obéir à la passion plus qu'à la raison, son droit, qui n'est qu'une portion de la puissance de la nature, doit se mesurer non par la raison, mais par l'instinct qu'il a de se conserver. En un mot, il n'est qu'une portion de la nature, et les passions qui le déterminent à agir ne sont que des effets de la nature même. Et il n'y a pas à distinguer entre les hommes raisonnables et les fous, les bons et les méchants. Tous, quand ils agissent, obéissent à leur nature, laquelle n'est qu'une partie de la nature universelle, ils ont tous le droit d'agir comme bon leur semble et d'aller où leur intérêt les pousse, car ils ne font rien qu'en vertu de leur puissance naturelle, et par conséquent de leur droit (2).

Quelques-uns se représentent l'homme comme une

(1) Tract. politic. c. II, § 3; et Theologic. polit. c. XVI.
(2) Ib. Tractat. politic. c. II, § V; et Theol. polit. ibid.

sorte d'empire dans un empire (1), comme ayant été créé par Dieu tellement indépendant qu'il a une puissance absolue de se déterminer et de bien user de sa raison. Mais l'expérience prouve qu'il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir l'esprit sain que le cœur sain. Car si cela était en notre puissance, tout le monde userait sainement de la raison, ce qui n'a pas lieu. *Trahit sua quemque voluptas*. Et en effet, si l'homme était vraiment libre, il ne se conduirait que par la raison : c'est ce que m'accordera quiconque ne confond pas la liberté et la contingence. La liberté est une perfection, et l'impuissance n'est pas la liberté. Il n'est donc point en la puissance de l'homme d'obéir toujours à la raison et de résister aux impulsions de son appétit. D'où il suit que l'homme est dans son droit, lorsqu'il obéit aux mouvements de l'appétit et de la passion. En un mot, dans l'état naturel, l'homme n'est pas plus obligé de vivre sous la loi de la raison, qu'un chat selon les lois de la nature du lion (2).

« Il suit de ces principes, dit Spinosa (nous citons expressément ces paroles remarquables), que le droit naturel n'interdit que ce que personne ne désire et ce que personne ne peut. Il ne défend donc ni les rivalités, ni les haines, ni la colère, ni la ruse, ni rien de ce que conseille la passion. Et cela n'a rien d'étonnant, car la nature n'est pas renfermée dans les lois de la raison humaine qui n'ont rapport qu'à l'utilité et à la conservation de l'homme : mais elles se composent d'une infinité de lois relatives à l'ordre éternel de la nature dont

(1) Eth. part. III, préfac.; et tract. polit. c. II, § VI.
(2) Tract. theolog. politic. c. XVI, et tract. polit. c. II, § VII.

l'homme n'est qu'une parcelle. Donc, tout ce qui nous paraît ridicule, absurde ou mauvais dans la nature, ne nous paraît tel que parce que nous ne voyons les choses que d'un côté, et que nous voulons tout régler d'après les préceptes de notre propre raison, *quoique cette action que notre nature appelle mauvaise ne le soit pas au point de vue de l'ordre et de la nature universelle* (1). »

Ces principes conduisent à des propositions absolument identiques à celles de Hobbes. Dans l'empire de la nature, chacun a le droit de convoiter tout ce qui lui est utile : il a donc droit sur toutes choses ; il a le droit de s'approprier ce qu'il convoite par tous les moyens possibles, et il en est le juge : enfin, tous les hommes ayant le même droit et obéissant tous aux mêmes passions, sont naturellement ennemis ; et par conséquent l'état de nature est l'état de guerre (2).

Mais l'homme ne vit pas seulement sous la loi de la nature; il vit sous celle de la raison.

Par la loi de nature, l'homme obéit aux lois générales des choses; par la raison, il obéit aux lois de sa nature propre. Or, la raison consultée lui apprend que ce qu'il y a de plus utile pour l'homme c'est la société de l'homme, que la paix vaut mieux que la guerre, l'amour que la haine. Voilà ce que la raison dit à tous les hommes; et si elle était assez puissante, ils n'auraient besoin que de la consulter pour savoir ce qui leur est meilleur, et ils renonceraient volontairement au droit naturel pour se soumettre au joug salutaire de

(1) Tract. polit. c. II, § VIII.
(2) Ib. § XIV, et Theolog. politic. c. XVI.

la vertu. Mais la nature est toujours là qui commande à l'homme de chercher son bien aux dépens d'autrui, de satisfaire tous ses désirs et de n'éviter un mal que dans la crainte d'un mal plus grand. Aussi les hommes n'auraient aucune sécurité, s'ils n'opposaient pas à ceux qui voudraient violer la paix des obstacles tels que ceux-ci eussent plus d'intérêt à l'observer qu'à l'enfreindre. C'est ce que font les hommes en cédant à la société entière leur puissance et par là même leur droit. Or ce droit, nous l'avons vu, est absolu (1).

Cependant, tout en reconnaissant la souveraineté absolue de l'État, Spinosa essaie en même temps de faire la part des droits des sujets. Selon lui, la fin de l'État n'est pas l'esclavage, mais la liberté. En effet, la fin de l'État est de faire vivre les hommes en concorde et en paix, dans la justice et la charité, de leur inspirer l'amour au lieu de la haine, enfin, de les placer sous le gouvernement de la raison, principe de la liberté. L'État, en principe, quoique armé de la souveraineté absolue, existe donc pour assurer la liberté des citoyens. Il est certain que le souverain peut user de son droit absolu d'une manière extravagante et violente; il peut travailler dans son intérêt, et non dans celui des sujets, en un mot, maintenir l'état de nature au lieu de l'état de raison. C'est son droit, puisqu'il a une puissance absolue. Mais, en agissant ainsi, le souverain dissout l'État; l'Etat une fois ébranlé et n'ayant plus de raison d'être, la puissance du souverain est en danger et son droit compromis; car, une fois renversé, son droit passe avec sa puissance à celui

(1) Theol. politic. c. XVI; et Tractat. politic. c. III et IV.

qui lui succède. On voit que l'intérêt du souverain est de gouverner avec sagesse et justice. D'ailleurs, quoique spéculativement on puisse considérer le souverain comme ayant droit à un pouvoir absolu, il est évident qu'en fait, ce pouvoir et par conséquent ce droit n'existent pas. En effet, on ne peut imaginer que chacun cède sa puissance tout entière; car, à moins de s'anéantir tout à fait, cela est absolument impossible : chacun se réserve donc une certaine part de puissance, et la réserve de toutes ces parts de puissance et par conséquent de droit est une limite et un obstacle aux excès de la puissance souveraine (1).

Ce n'est pas que le sujet se réserve en aucune façon la puissance et le droit de ne pas agir selon les ordres du souverain ou d'agir contre ces ordres mêmes; car ce serait la dissolution de la société civile. Mais ce que chacun se réserve, parce qu'il ne peut pas le céder, c'est le pouvoir et le droit de penser ce qui lui plaît (2). En effet, les opinions sont la propriété de chacun, car on ne peut faire abandon de la faculté de juger librement des choses selon qu'elles vous paraissent. Le voulût-on, on ne pourrait pas aliéner ce droit primitif de la liberté de l'esprit qui est l'essence même de l'homme. Comme on ne peut abdiquer ce droit, on ne peut y être contraint. Aussi, quelque habileté que puisse employer le gouvernement, il réussira sans doute à modifier jusqu'à un certain point les idées des citoyens, mais non jusqu'à ôter le principe de la diversité et de la liberté des opinions. Il n'y a qu'un gouvernement violent et

(1) Théolog. polit. c. XVII.
(2) Théologie. polit. c. XX.

déraisonnable qui puisse refuser aux citoyens la possession de leurs pensées. Non, la fin de l'État n'est pas de transformer les hommes en animaux et en automates, mais au contraire d'en faire des créatures raisonnables et libres. Une cité où la paix n'est obtenue que par l'inertie des citoyens, et où ils sont conduits comme des troupeaux et n'apprennent qu'à servir, est plutôt une solitude qu'une cité. La vraie vie de l'homme ne consiste pas seulement dans la circulation du sang, mais dans la raison et dans la vie de l'esprit. C'est en vertu d'un acte libre de l'esprit que les hommes s'associent ; dans les délibérations qui précèdent la détermination souveraine, chacun garde la libre appréciation des choses, et parle, discute, vote avec son libre jugement. C'est seulement pour l'action que l'individu est obligé et contraint de se soumettre, mais non pour ses opinions et ses idées. Créature raisonnable, il a le droit de parler, d'enseigner et d'écrire ce que la raison lui montre, pourvu qu'il le fasse sans passion et sans colère, ou qu'il ne tende pas par ses paroles au renversement de l'État. Le droit de penser peut donc aller jusque-là, mais jusque-là seulement, où il deviendrait un acte de rébellion. Par exemple, si un citoyen ne trouve pas une loi juste, il a droit de le penser et de le dire, mais à la condition d'obéir à la loi qu'il désapprouve, de ne pas entraîner ses concitoyens à la désobéissance, et de ne pas essayer d'abroger les lois, ce qui n'appartient qu'au magistrat. De même, toute parole qui porte avec elle la négation du pacte social est coupable et doit être interdite. Mais à part ces limites que le souverain détermine, et qui doi-

vent varier selon la nature des peuples et des circonstances, un État bien constitué, un gouvernement modéré doit laisser une pleine liberté de penser sur les choses de spéculation. Cette liberté aura sans doute des inconvénients. Mais quelle chose n'en a pas? Les États ne sont-ils pas obligés de tolérer certains vices, tels que la jalousie, l'avarice et mille passions très-dangereuses. Et il ne tolérerait pas la liberté qui est une vertu (1)!

Spinosa, interrogé par un de ses amis sur les différences de ses opinions et de celles de Hobbes, répond : « Ce qui distingue ma politique de celle de Hobbes, c'est que je conserve le droit naturel, même dans l'état civil, et que je n'accorde de droit au souverain sur les sujets que selon la mesure de sa puissance (2). » Par cette grave rectification, Spinosa peut faire à la liberté une plus grande part que Hobbes ; et il est certain qu'il s'en sert d'une manière très-habile pour défendre la liberté de la pensée. Mais si le droit n'est autre chose que la puissance, c'est-à-dire la force, et si ce droit subsiste dans l'état civil comme dans l'état naturel, on ne voit plus quelle peut être la différence de ces deux états. J'aurai le droit de tout faire contre l'État, si je le peux, comme l'État aura le droit de tout faire contre moi, s'il le peut. Mais ayant un tel droit contre l'État, je l'ai en même temps contre tous les membres de l'État, et par conséquent l'état de guerre subsiste en droit dans l'état civil, aussi bien que dans l'état naturel. Spinosa dit que dans l'état civil le droit naturel ne cesse pas, et que ce qui cesse seulement, c'est le droit de se rendre

(1) Theologic. politic. c. xx.
(2) Epist. xxiv.

à soi-même. Mais n'est-ce pas là une contradic-
l est vrai que j'ai abandonné le droit de me dé-
à la société, mais ne suis-je pas libre de le re-
e quand je veux, pourvu que je le puisse, si le
aturel subsiste encore dans l'état civil, et si le
st identique à la puissance ?
lle que soit la valeur du principe par lequel Spinosa
de se séparer de Hobbes, il s'en éloigne de plus
s dans les conséquences de sa doctrine. Hobbes
ande à l'État que la paix. Spinosa lui demande
rté. « Si l'on appelle, dit-il, du nom de paix
age, la barbarie et la solitude, il n'y a rien
misérable que la paix... La paix ne consiste pas
ent dans l'absence de la guerre, mais dans l'u-
es esprits et dans la concorde (1). » Ce qui lui
le plus fatal à cette paix véritable, c'est le pou-
un seul, ou la monarchie (2). Il est ici en op-
n directe avec Hobbes. On croit, dit-il, qu'en
it le pouvoir à un seul homme, le pouvoir sera
rt. C'est une erreur; car un seul homme n'a pas
e de supporter un si grand poids. Il aura donc
nseillers qui gouverneront pour lui; et ce gou-
nent, qui passe pour absolument monarchique,
ns la pratique une véritable aristocratie, mais
istocratie latente, et par là même la plus mau-
le toutes. Ajoutez que le roi, enfant, malade ou
rd, n'est roi que de nom, et que souvent, entraîné
s passions, il laisse le pouvoir entre les mains
courtisane ou d'un favori. En général, la cité a
rs plus à craindre des citoyens que des ennemis;

ract. politic. c. VI, § IV.
. Ib. VI, § V, VIII.

d'où il suit que le monarque qui représente l'État, craindra d'autant plus les citoyens qu'il aura plus de pouvoir : pour se garantir, il tendra continuellement des piéges à ses sujets, surtout aux plus distingués. Par conséquent, plus le pouvoir des princes est grand, plus la situation des sujets est misérable. Ainsi, dans l'intérêt des sujets et du monarque, il faut donner à la monarchie des limites, et l'établir sur des lois fondamentales que le monarque ne puisse enfreindre.

Le système que propose Spinosa est une sorte de monarchie représentative, égalitaire et communiste, d'un caractère assez bizarre (1). Dans cette espèce de monarchie, le sol tout entier, les terres, et même s'il est possible, les maisons, sont la propriété du chef de l'État, qui les loue, moyennant un prix annuel; en vertu de cette redevance, tous les citoyens sont exempts de toute espèce d'impôts, au moins en temps de paix. Le monarque est entouré d'un conseil, et c'est principalement ce conseil qui donne à ce système de gouvernement son cachet particulier. Les citoyens sont divisés en un certain nombre de familles, qui fournissent chacune trois, quatre ou cinq membres ; ces membres réunis forment le conseil du roi, conseil qui n'est pas nommé à vie, mais renouvelé annuellement par tiers, par quart ou par cinquième. Le droit d'élire appartient au roi : c'est lui qui, sur les listes qui lui sont fournies par chaque famille de tous ses membres parvenus à l'âge de cinquante ans, choisit à sa volonté ceux qu'il nomme. L'office de ce conseil est de défendre les droits fondamentaux de l'empire, de donner son avis sur les affai-

(1) Ib. c. VI et VII.

res. Le roi ne peut décider sur aucune chose, sans avoir pris l'avis du conseil. C'est aussi au conseil à promulguer les décrets royaux, et à s'occuper de l'administration du royaume, comme vicaire du monarque. Les citoyens ne peuvent avoir accès auprès du roi que par l'intermédiaire du conseil. C'est lui qui transmet les suppliques et toutes les demandes; c'est à lui qu'appartient le soin d'élever les fils du roi. Le conseil ne peut décider des affaires de l'État que tous les membres étant présents. Les membres absents doivent se faire remplacer. Le conseil est convoqué au moins quatre fois par an pour demander des comptes aux ministres de la couronne; en son absence, il est représenté par cinquante de ses membres qui se réunissent chaque jour dans la chambre la plus proche de la chambre royale, pour s'occuper de tous les objets mentionnés plus haut, à l'exception des affaires nouvelles, dont il n'aurait pas été délibéré en grand conseil. Quant à la justice, elle est rendue par un autre conseil composé exclusivement de jurisconsultes. Mais tous les arrêts de ce nouveau conseil doivent être portés au conseil supérieur, ou du moins à cette partie du conseil qui en tient la place, pour qu'il examine si les jugements sont exempts de partialité. On peut donc dire que ce conseil suprême résume le pouvoir judiciaire comme tous les autres. Quant à la religion, l'État ne s'occupera ni des opinions, si ce n'est pour proscrire les séditieuses, ni de l'édification des temples, qui sera laissée aux soins des fidèles de chaque culte.

L'esprit de cette constitution imaginaire est évidem-

ment d'imposer des limites au pouvoir absolu. « Les rois, dit Spinosa, ne sont pas des dieux, mais des hommes qui se laissent souvent prendre par le chant des sirènes. Si tout dépendait de la volonté inconstante d'un seul homme, rien ne serait stable. Ainsi, le gouvernement monarchique doit être tempéré de telle sorte que tout dépende de la volonté du roi, mais que toute volonté du roi ne soit pas le droit. » De plus, comme un seul homme ne peut pas tout faire, il faut donc un conseil, et un conseil composé d'hommes dont les intérêts privés s'accordent avec les intérêts de tous; et comme ils sont pris dans chaque famille en nombre égal, la majorité est représentée. Il est à remarquer que le droit d'élire reste entre les mains du roi : c'est à ce caractère que le gouvernement doit de rester monarchique. Si l'élection appartenait au peuple, il serait immédiatement démocratique. Mais le roi ne pouvant rien faire contre la pensée du conseil, le gouvernement est tempéré, et, comme dirait Montesquieu, le pouvoir y arrête le pouvoir. Une remarque assez singulière de Spinosa, c'est qu'il compte beaucoup pour maintenir la paix dans cette sorte de gouvernement sur ce que personne n'y possède de biens. « Tous, dit-il, auront le même péril à craindre de la guerre; tous auront le même avantage à tirer de la paix. » Enfin, le droit de la religion est encore un de ceux que nul ne peut transmettre à autrui : c'est donc encore là une barrière contre le despotisme.

Spinosa propose de la même manière un système de gouvernement aristocratique, et il entreprend également

ns exposer ses idées sur la démocratie, qui est, lui, le plus parfait des gouvernements. Mais son ge est interrompu ici.

lifférence des idées politiques de Hobbes et de Spi- qui partent l'un et l'autre de principes identiques, urtout à la différence de leurs situations. Les écri- les plus spéculatifs en apparence ne peuvent s'af- ir complétement de l'empire des faits; la logique our eux qu'un instrument. Hobbes, né en An- e et témoin de la révolution, attaché à la maison uarts et exilé pour elle, défend sa propre cause et le son maître, en défendant le pouvoir absolu seul. Spinosa, né à Amsterdam, dans une répu- , dans un pays libre, dont la sécurité, la paix et ndeur se conciliaient avec la liberté de la cons- et la liberté de la pensée, dut chercher dans son e l'explication et la justification de ces faits. le système monarchique de Hobbes; de là le sys- lémocratique de Spinosa. L'un ne craint point de au maître de l'État la pensée, la conscience, la n, parce qu'il n'y voit pas de périls pour ses pro- octrines, et qu'il espère même leur assurer par là nopole de l'enseignement. L'autre, libre penseur igion, défend avec passion la cause de la liberté ser.

s, indépendamment de ces causes toutes person- , qui font dévier l'un de l'autre Spinosa et Hobbes, é l'identité de quelques-uns de leurs principes, il ne cause plus élevée encore, c'est la différence de leur philosophie. On ne peut nier, en effet, n'y ait dans la métaphysique de Spinosa, un cer-

tain principe de grandeur et de dignité qui manque entièrement à la métaphysique de Hobbes. L'homme n'est pas seulement une partie de la nature, il est une partie de la divinité. Par la portion la plus élevée de son être, par la raison, il se rattache à la nature de Dieu; la raison, c'est-à-dire l'intelligence des choses, est la liberté, la vertu, la perfection de l'homme. Or, le fond de la raison, c'est l'idée de Dieu; l'idée de Dieu est nécessairement accompagnée de l'amour de Dieu. Comprendre Dieu et l'aimer, voilà la fin de la nature humaine et l'essence de la raison. Ce grand côté du spinosisme sauve sa politique des excès dans lesquels Hobbes est tombé. L'État ayant pour but, selon Spinosa, de remplacer les lois de la nature par les lois de la raison, a par cela même pour objet et pour fin, la liberté; et la véritable paix n'est point une servitude, mais une concorde. Ainsi, le libéralisme de Spinosa a son principe dans sa métaphysique, aussi bien que son absolutisme. Mais ici la contradiction radicale inhérente à son système, corrompt encore sa politique. La loi de nature, c'est-à-dire la loi de la force et de la guerre, loi légitime, puisqu'elle résulte de l'essence même des choses, est encore la loi de l'État. L'État, armé d'un pouvoir absolu, doit la liberté aux sujets, et en même temps, il a le droit de la leur ravir. « J'accorde bien, dit-il, que l'État a le droit de gouverner avec la plus excessive violence, et d'envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort; mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la raison puisse accomplir de tels actes. » Accordez, s'il est possible, ce principe, que l'État a le droit de

tout faire, et cet autre principe, que la fin de l'État, c'est la liberté. C'est ce qu'a très-bien fait voir son habile et pénétrant commentateur : « La politique de Spinosa renferme la même contradiction que sa morale. Sa morale montre parfaitement quel est l'idéal de la meilleure vie, mais elle ôte à l'homme tous les moyens d'y parvenir ; de même sa politique contient l'idée d'un gouvernement libre et excellent ; mais dans un gouvernement despotique, elle justifie les derniers excès de la tyrannie et dit aux sujets de courber la tête (1). »

Négligeons maintenant les différences qui séparent Hobbes et Spinosa ; le fond commun de leurs théories est l'absolutisme, c'est-à-dire le pouvoir sans frein de l'État, quelle que soit sa forme, peuple, aristocratie ou roi. Un tel pouvoir est-il possible, est-il légitime, est-il désirable ? Je dis que ce pouvoir implique une contradiction dans les termes ; car ce qui donne naissance au pouvoir de l'État, c'est le besoin de la protection. La protection est donc la fin de l'État. Mais pour que l'Etat protége, soit la vie, soit les biens, soit l'honneur des individus, il faut qu'il y ait quelque chose à protéger : voilà une limite opposée au droit de l'État et à son pouvoir, car il est contre la nature des choses que l'État détruise ce qu'il est destiné à protéger par son institution même. On dit que l'État, même absolu, ne voudra pas tout faire, ni tout se permettre. Quel intérêt aura-t-il à piller, à tuer, à bannir ses propres sujets ? Mais il ne s'agit pas de savoir s'il voudra le faire, je demande seulement s'il en a le droit. Qu'il le veuille ou non, c'est une autre question ; mais si par

(1) Em. Saisset. Œuvr. de Spinosa, Introd. CXCVIII.

hypothèse il le veut, le voudra-t-il légitimement ? Je soutiens qu'il ne peut vouloir légitimement que ce qui n'est pas contre la loi même et la nature de son institution ; par conséquent, il n'est pas absolu. Il y a quelque chose en dehors de lui. Il y a un contrat tacite entre l'individu et l'État, et si je lui soumets ma volonté, ce n'est pas évidemment pour qu'il puisse me prendre ma vie, mes biens, ma pensée, selon son caprice. Autrement, comme dit J.-J. Rousseau, je donnerais tout et je ne recevrais rien ; ce qui est un contrat nul par la nature même.

Je sais qu'on m'opposera que l'institution de l'État n'est pas un contrat. Mais il l'est dans le système de Hobbes et de Spinosa ; j'ai donc le droit d'argumenter contre eux d'après les principes du contrat. D'ailleurs, si l'État n'est pas le résultat d'une sorte de contrat, au moins tacite, je ne vois pas d'où il peut dériver. Il faut distinguer l'État et la société. La société est naturelle, cela est incontestable ; mais la société politique implique évidemment certaines conventions. Ce qui est naturel encore, c'est la famille ; mais entre la famille et l'État, il y a un abîme, et je ne puis passer de l'une à l'autre sans convention. Je ne dis pas qu'en fait, l'État ait commencé par la convention, car il a bien pu commencer par la violence ou par le patriarcat. Mais si vous en cherchez le principe, non pas historique, mais philosophique, je n'en vois pas d'autre que le consentement unanime d'un certain nombre d'hommes à des lois communes, et à un pouvoir uniforme, sous la condition d'être protégés les uns contre les autres, contre les ennemis extérieurs, et enfin contre les entreprises de ce pouvoir lui-même.

L'erreur commune de Hobbes et de Spinosa est de placer d'abord le pouvoir absolu dans l'individu : il n'est pas étonnant qu'au moyen de certaines transformations, ce pouvoir se retrouve à la fin dans l'État. En effet, le principe de Hobbes, que chacun a droit sur toutes choses, et le principe de Spinosa, que le droit se mesure à la puissance, principes qu'il est facile de ramener l'un à l'autre, sont l'un et l'autre le principe du pouvoir absolu : je peux tout ce que je peux. Cela est vrai, s'il n'y a point de distinction naturelle entre le juste et l'injuste, et si cette distinction ne résulte que de la loi civile, postérieure à la loi politique. On voit ici par où la morale est nécessaire à la politique. Si rien n'est juste naturellement, il n'y a point de droit naturel. S'il n'y a point de droit naturel, c'est l'État qui fixe le droit : mais s'il fixe le droit, il est maître absolu : car il peut déclarer qu'il n'y a point de droit. Le droit est une faveur de l'État, il peut le concéder, le suspendre, le retirer, l'anéantir, il peut tout, pourvu qu'il ait la force. La négation de la morale conduit donc nécessairement au despotisme, soit de plusieurs, soit d'un seul, soit de tous.

D'ailleurs il n'est pas vrai de dire que, dans l'état de nature, j'aie droit sur toutes choses : car je n'ai pas droit sur la chose que possède actuellement un autre homme, sur le fruit qu'il vient de cueillir, sur la place que son corps occupe, etc. Je n'ai pas de droit sur sa vie, s'il n'attaque pas la mienne : je n'ai pas droit sur sa personne, et je ne peux le contraindre à me servir, s'il s'y refuse, lors même que j'en aurais la force. S'il a déjà une certaine idée de Dieu, je n'ai pas le droit de le forcer à honorer Dieu comme je l'entends plutôt que comme il l'entend

lui-même. Je n'ai pas le droit de l'empêcher d'user de son industrie, comme il lui plaît, pour se nourrir, pourvu qu'il ne vienne pas porter atteinte à mes propres droits: car ce que je ne peux pas contre lui, il ne le peut pas contre moi. Je ne peux pas lui ravir sa femme, si elle n'y consent pas, et je ne peux pas enlever à cette femme ses enfants pour m'en faire servir. Que de limites à mon droit! Et combien il s'en faut qu'il égale ma puissance!

On dira que ce sont là des idées de l'homme civilisé, qui ne sont point applicables à l'état de nature, c'est-à-dire à l'état sauvage. Cela est vrai; mais il ne s'agit pas de savoir quelles sont les idées du sauvage, mais quel est le vrai pour celui qui raisonne sur les rapports naturels de l'homme avec ses semblables. De ce que l'idée du droit ne se développe qu'avec la société, et, je le reconnais, par le moyen des lois sociales, s'ensuit-il qu'il ne soit que le résultat de ces lois? Que l'homme, dans l'état de nature, si un tel état a existé, ou peut exister, vive et raisonne comme un animal, s'ensuit-il qu'il n'ait pas d'autres lois que celles des animaux? Je ne parle pas de l'homme primitif, mais de l'homme en tant qu'homme, et c'est de celui-là que je dis qu'il a des droits naturels, qu'on ne peut pas tout contre lui, et qu'il ne peut pas tout contre ses semblables. Il ne peut donc pas tout abandonner à l'État; et il est évident qu'il se réserve par la nature des choses contre le pouvoir de l'État cela même qu'il demande à l'État de protéger contre ses semblables.

Il n'est pas non plus vrai que l'homme, dans l'état de nature, j'entends considéré en dehors de l'État,

soit naturellement ennemi de l'homme. Car, selon la judicieuse observation de Rousseau, la pitié est un sentiment instinctif, qui même dans l'état de nature rapprocherait les hommes les uns des autres; et peut-être, comme le dit Montesquieu, les hommes chercheraient-ils plutôt à se fuir qu'à se combattre. Mais ce qui est invincible contre la thèse de Hobbes, ce sont les arguments d'Aristote en faveur de la sociabilité naturelle de l'homme. L'homme a besoin de l'homme : l'homme a reçu la parole : or, la parole suppose communication entre les hommes : elle serait un don inutile, si ceux-ci n'étaient pas faits pour la société. Enfin l'homme a l'idée du juste et de l'injuste. Hobbes reconnaît tous ces faits; mais il en conclut, à tort, que la société n'est qu'accidentelle. Nullement : car ces principes étant essentiels à la nature de l'homme, la société en résulte nécessairement. Sans doute, une telle société, sans le secours des lois, serait continuellement troublée par les passions . mais le principe de la société n'en existerait pas moins.

Si la société est naturelle, la paix ne résulte pas seulement de la crainte, mais encore de la sympathie naturelle et réciproque des hommes. S'il en est ainsi, il n'est pas nécessaire, pour avoir la paix, d'armer le souverain d'un pouvoir absolu et irrésistible, qui gouverne par la crainte : il suffit d'obtenir par la crainte ce qu'on ne peut pas obtenir par la sympathie naturelle : par conséquent, le pouvoir de l'État se trouve encore nécessairement limité de ce côté. Ce n'est pas lui qui fonde la bienveillance, l'amitié, le dévouement, la charité : comme il ne peut rien pour ces vertus, il ne peut rien contre elles sans tyrannie.

Ces objections valent contre tout système qui sacrifi le juste et l'injuste au pouvoir de l'État; mais il ne faudrait pas croire qu'il n'y ait pas des objections particulières contre le pouvoir absolu d'un seul. C'est ici que Hobbes exagère encore son principe, et qu'il soulève des difficultés qui n'atteignent plus Spinosa. Hobbes admet que le pouvoir du monarque vient du peuple mais, une fois que celui-ci a institué ce pouvoir, il lui a, dit-il, tout aliéné, tout sacrifié, il ne peut rien contre lui, il lui appartient tout entier, il est son esclave. Mais un tel contrat est impossible : encore une fois, tout promettre, sans rien exiger, c'est ne rien promettre. Il n'est pas non plus vrai que l'acte d'institution du gouvernement soit l'acte de dissolution du peuple. La force même par laquelle il a institué ne cesse pas après l'institution : elle est immanente et inaliénable : ce n'est autre chose pour une société que le droit même d'exister. Hobbes reconnaît lui-même que le devoir d'obéir ne dure qu'autant que la puissance de protéger. J'ajouterai : et la volonté. Car celui qui a la puissance sans avoir la volonté fait plus que ne pas protéger; il opprime. Il faut donc être protégé contre lui. Tout peuple a donc le droit de se protéger soi-même, lorsqu'il ne trouve dans son gouvernement ni la volonté, ni la puissance de le protéger. Dire que le monarque n'a aucun engagement envers les sujets, qu'il ne peut leur faire d'injustice, puisqu'en lui confiant la souveraineté, ils ont consenti à tout subir, ce sont des thèses qui ne doivent point être réfutées, car elles sont un défi trop éclatant au bon sens et à la dignité des hommes.

CHAPITRE II.

MORALE ET DROIT NATUREL AU XVIIe SIÈCLE.

§ I. Morale. — Malebranche. Son platonisme. Théorie des rapports de grandeur et des rapports de perfection. — De la vertu fondamentale, ou l'amour de l'ordre. Deux conditions nécessaires à la vertu : la force d'esprit et la liberté d'esprit. — Auxiliaires de la vertu : l'amour du bonheur, la grâce. Des obstacles à la vertu : les sens, l'imagination, les passions. — Applications. Théorie de l'amour. — Doctrine de Clarke. Théorie des relations morales. Objections contre cette théorie. Réponse à ces objections. — Objections de Clarke contre Hobbes.

§ II. Droit naturel.— Grotius : Théorie de la justice. Droit de souveraineté. Théorie de la propriété. Théorie de l'esclavage. Du droit de la guerre. — Puffendorf, Détermination du droit naturel : son objet, ses limites. Théorie de l'obligation. — Leibnitz : son opinion sur les jurisconsultes philosophes de son temps. Critique de Puffendorf. Théorie du droit.

§ I. — MORALE.

Dans la première moitié du XVIIe siècle, une grande révolution philosophique s'était accomplie. Le *Discours de la Méthode*, de Descartes, renouvelait l'ordre des sciences, affranchissait définitivement la pensée humaine du joug de l'école, et soumettait toutes les opinions au libre examen. Cette révolution, dont les résultats devaient être si considérables, n'eut d'abord ses effets que dans l'ordre spéculatif, en métaphysique et en mathématiques. L'école de Descartes s'occupa assez peu, en général, de morale et moins encore de politique. L'écrivain le plus original sous ce rapport, dans cette école, est Spinosa. Mais sa morale lui est exclusivement propre : elle tient aux principes particuliers de sa métaphysique, et ne peut pas être donnée comme la morale de l'école cartésienne, en général : quant à sa

politique, elle est celle du citoyen d'un pays libre, et non d'un disciple de Descartes.

Le véritable représentant du cartésianisme en morale, ce n'est pas Spinosa, c'est Malebranche. Son traité de morale est un des plus beaux que nous possédions. Ses idées, sans être précisément nouvelles, ont un remarquable caractère d'élévation et de moralité C'est une morale toute contraire à celle de Hobbes et de Spinosa.

Le principe de Malebranche est le principe même du platonisme : la raison humaine n'est qu'un reflet de la raison divine. La raison qui m'éclaire, n'est point ma propre raison : elle est la raison même, la raison universelle. La vérité étant une, est la même pour Dieu et pour moi ; quand j'aperçois une vérité, j'aperçois une idée de Dieu ; c'est Dieu qui me découvre une partie de ses pensées.

Or, notre esprit aperçoit deux sortes de rapports dans l'éternelle raison avec laquelle il communique : les rapports de grandeur et les rapports de perfection (1). Les rapports de grandeur sont les vérités mathématiques et toutes celles qui en dépendent : les rapports de perfection sont les vérités morales : c'est l'ordre immuable, selon lequel Dieu agit, et qui mesure les divers degrés d'estime et d'amour que méritent toutes choses. De là l'éternelle et immuable distinction du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. Le vrai et le juste sont les rapports réels des choses, soit dans l'ordre de la grandeur ou dans l'ordre de la perfection. Le faux et l'injuste sont des rapports imaginaires, qui n'existent pas, et que l'homme n'aperçoit pas, quoiqu'il croie les apercevoir.

(1) *Traité de morale*, c. I, VI.

Le vrai et le juste ne sont donc que deux aspects de la vérité ; ce sont deux sortes de vérités, les unes spéculatives, les autres pratiques.

La distinction établie par Malebranche entre les rapports de grandeur et les rapports de perfection me paraît une vue originale et profonde. Les choses, en effet, peuvent être d'abord considérées au point de vue de la quantité : elles sont étendues, ou multiples, ou mobiles : l'étendue et ses figures, le nombre et ses propriétés, le mouvement, ses lois et ses espèces, et les idées contraires opposées à celles-là, ou l'indivisibilité, l'unité, le repos, etc., tous ces objets peuvent fournir des notions claires et distinctes, parfaitement exactes, qui toutes sont susceptibles de calcul et de mesure. Les sciences qui traitent de ces sortes d'idées et de leurs rapports, sont les sciences mathématiques. Le seul point de vue de ces sciences, est celui du plus ou du moins, du nombre, du *quantum*. La science la plus générale de toutes celles qui traitent de ces objets, est l'algèbre, qui étudie la quantité en elle-même, sans tenir compte de ses différentes espèces, et fournit ainsi des solutions abrégées à toutes les sciences particulières, arithmétique, géométrie, dynamique, etc. Voilà un premier ordre de vérités universelles et absolues, aperçues par la raison. Si cet ordre était le seul, on pourrait dire que la raison ne fournit à l'homme que les principes de la science, mais non point de la morale et de la vertu. Il est utile, et il est beau de savoir mesurer tout ce qui est mesurable : mais cela n'a rien de bon ni de méritoire. La vertu ne peut pas consister à percevoir des rapports nécessaires, inévitablement acceptés par la raison aussitôt

qu'elle les aperçoit. Quelle est donc la source des vérités morales? Existe-t-il des vérités de cet ordre? Malebranche a répondu à cette question avec une certaine originalité. Les êtres ne sont pas seulement entre eux dans des rapports de grandeur et de quantité, mais dans des rapports de dignité et de perfection. Par exemple, que l'on compare un cercle plus grand à un cercle plus petit, il y a là certainement inégalité de grandeur, mais égalité de perfection. Car, qu'importe qu'un cercle soit grand ou petit, pourvu qu'il soit cercle? Son essence est la même dans les deux cas: et il est parfait en soi, pourvu qu'il soit ce qu'il doit être. La perfection se distingue donc de la quantité. Si cela est vrai, dans les objets mêmes qui sont essentiellement mesurables, cela devient de toute évidence dans ceux qui ne le sont pas. Par exemple, un arbre peut se mesurer avec un autre arbre, mais peut-on le mesurer avec un animal? La distance qui sépare le règne végétal du règne animal peut-elle être déterminée par aucune mesure mathématique? Le rapport de la vie à l'inertie inorganique, de la sensibilité à la vie, de l'intelligence à la sensibilité, de la bonté à la force, ou bien de l'esprit au corps, de la volonté aux moyens d'action, ces différents rapports ne sont-ils pas d'un tout autre ordre que les rapports d'égalité, de similitude, d'équivalence, de proportion, de progression, de commensurabilité, à l'aide desquels on compare, on équilibre, on ordonne les figures, les nombres et les mouvements? L'échelle des perfections correspond-elle à l'échelle des nombres? Et quoiqu'on puisse se servir approximativement de ceux-ci pour exprimer celles-là, n'est-il pas de toute évidence

que le nombre n'est alors qu'un symbole à l'aide duquel on traduit grossièrement les nuances d'idées que le langage se refuse à exprimer, comme le langage n'est aussi que le symbole de la pensée même ? Cet ordre de perfection et de dignité, comme l'ordre de la grandeur et de la quantité, est aperçu par la raison, et il est aussi aperçu en Dieu, lequel contient tous les rapports intelligibles. Mais voici la différence de ces deux ordres par rapport à l'homme. Pour les rapports de quantité, il ne peut que les apercevoir, les comprendre, les soumettre au calcul. Pour les rapports de perfection, il peut et il doit s'efforcer de les reproduire dans ses actions, et dans ses propres rapports avec les êtres. La quantité n'est que l'objet de la science et de la connaissance : la perfection est l'objet de l'estime et de l'amour. Il ne suffit pas de connaître ce qui est parfait, de discerner les degrés de perfection des choses, et de savoir que toute chose est aimable ou estimable en raison de sa perfection : il faut encore lui accorder son estime et son amour dans cette proportion même. Or, l'homme est porté par sa nature, à aimer et à vouloir le bien en général ; mais sa volonté peut se porter sur de moindres biens qui, satisfaisant une passion passagère, l'éloignent des biens véritables : et sa liberté consiste dans cette puissance qu'il a d'aimer ou ne point aimer les créatures et le Créateur, en raison de leur perfection. Or, l'ensemble de tous ces rapports de perfection, c'est l'ordre. Aimer les choses comme elles doivent être aimées, c'est aimer l'ordre. L'amour de l'ordre est donc la vertu fondamentale et même la vertu unique. L'amour de l'ordre n'est pas différent de la charité, qui est, selon saint Augustin et saint Thomas, la

mère de toutes les vertus. Car, le principe de Malebranche étant que toutes choses doivent être aimées selon l'ordre de leur dignité et de leur perfection, il faut aimer Dieu par-dessus toutes choses, et les autres choses, selon qu'elles participent de Dieu : et cela, c'est la charité même (1).

La vertu fondamentale étant l'amour de l'ordre, les devoirs particuliers ne sont que les applications de cette première vertu. On peut s'acquitter en apparence de ses devoirs sans être solidement vertueux (2); ce n'est pas suivre la vertu que d'écouter le penchant naturel qui nous porte à remplir certains devoirs; il faut agir de plus par raison et par un amour libre de l'ordre. Il ne suffit pas même que cet amour soit volontaire, il faut encore qu'il soit habituel (3); car l'amour de l'ordre étant naturel à tous les hommes, même aux plus corrompus, il produit de loin en loin et par hasard quelques actes de vertu. Mais quelle valeur peuvent avoir ces actes isolés, si la disposition stable et permanente de l'âme n'est pas bonne? Cette disposition intérieure qui ne s'acquiert que par l'habitude est surtout ce que Dieu considère, et voilà pourquoi il pardonne au juste qui pèche sept fois par jour, parce qu'il voit le fond de son cœur. Or, les actes produisent les habitudes, et les habitudes à leur tour produisent les actes qui enracinent de plus en plus les habitudes (4). Il faut donc, par des actes souvent répétés, produire en nous de bonnes habitudes et écarter les mauvaises.

(1) Ibid., c. I, XXIII, XIX, et c. III, I.
(2) Ibid., c. II, V.
(3) Ibid., c. III, XVIII.
(4) Ibid., c. III, II.

Cependant, ce principe n'est pas absolu : car il s'ensuivrait que l'âme ne pourrait changer d'habitudes, ni le méchant se corriger, ni le bon se corrompre; que l'espoir serait interdit à l'un et que l'autre ne devrait plus rien craindre, conséquence contraire à toute saine morale, et surtout à celle de l'Évangile. Mais à cette première loi : les actes produisent les habitudes, et les habitudes des actes, s'en oppose une autre qui la corrige : on peut toujours agir contre l'habitude dominante (1).

Il est d'abord de toute évidence que l'on peut modifier l'une de ses passions, même la principale, en écoutant une passion contraire : par exemple, un avare peut être ambitieux, et par ambition faire quelque acte de libéralité; et, si ces actes se répètent, la passion de l'ambition peut diminuer ou supplanter celle de l'avarice? Mais un tel changement aura-t-il lieu du vice à la vertu, et de la vertu au vice? Sans aucun doute, car il y a dans les hommes un amour naturel de l'ordre et un naturel amour-propre. Ni les justes ne perdent l'amour-propre, ni les pécheurs l'amour de l'ordre. Cela suffit pour que le pécheur fasse quelques actes de vertu qui, avec le secours de Dieu, se changent en habitudes vertueuses; et le juste peut aussi faire quelques actes mauvais qui, par la complaisance malheureuse de l'amour-propre et une négligence coupable de les éviter, dégénèrent en vices et gâtent à leur source même les plus excellentes vertus. D'où il suit que le pécheur ne doit pas désespérer, ni le juste se trop assurer en sa vertu.

Si les habitudes sont de si grande conséquence pour la

(1) Ibid., ib., IV.

vertu, il importe de connaître les causes occasionnelles de nos habitudes. Or, ces causes se réduisent à deux : la lumière et le sentiment. La volonté n'aime le bien que lorsque la lumière le lui découvre, ou que le plaisir le rend présent à l'âme (1).

La première condition de la vertu est l'intelligence de la vérité, et la vérité n'est que la raison divine se donnant à nous. Il ne faut pas croire que nous soyons capables par nous-mêmes de trouver des idées, non plus que de rien produire. C'est Dieu qui crée nos idées comme il crée nos actes, la créature étant destituée de toute efficace. Mais si Dieu pensait absolument pour nous, sans que notre volonté y fût pour rien, nous ne serions pas libres et nous ne pourrions pas mériter. Or, nous sommes libres et si nous ne pouvons penser nous-mêmes, nous sommes cependant les maîtres d'appeler ou d'éloigner l'action de Dieu ; ce que nous faisons par l'attention ou l'inattention. Dieu a attaché la présence des idées à l'attention de l'esprit : c'est en quelque sorte une prière naturelle par laquelle nous obtenons que la raison nous éclaire (2). Cette attention est le plus solide fondement de la vertu, et la capacité d'être attentif, de demander la vérité ou de s'y attacher quand elle est présente, est déjà une très-importante vertu que Malebranche appelle la force d'esprit.

Mais la force d'attention est inutile à connaître la vérité, si on l'applique mal et si l'on en use sans discernement. Le premier cas a lieu lorsque nous méditons sur ce qui ne mérite pas d'être médité ; par exemple, des

(1) Ibid., ib., xvi.
(2) Ibid., c. v, iv.

sentiments confus et de douteuses expériences : la force de l'esprit ne doit s'appliquer qu'à des idées claires et à des expériences incontestables (1). Les idées claires, ce sont les idées intelligibles. Les idées sensibles ne sont bonnes que pour nous conduire aux intelligibles, et c'est seulement à celles-ci qu'il faut nous appliquer pour les bien connaître. Les idées claires ne sont pas seulement les idées mathématiques, mais toutes celles qui portent avec elles quelque lumière et dont on peut tirer des conséquences certaines. Les expériences incontestables sont celles dont nous avons le sentiment intérieur. Ce n'est pas qu'il faille méditer spéculativement sur ce qui se passe en nous ; car l'âme, dans le système de Malebranche, n'a pas d'idée d'elle-même ; elle ne se connaît pas par une idée, et elle n'a d'elle-même qu'un sentiment. Mais nous ne devons pas moins réfléchir pratiquement sur les mouvements et les sentiments qui se produisent en nous, leurs rapports, leurs causes, leurs effets, afin de savoir comment nous devons nous diriger. Enfin, non-seulement il ne faut méditer que sur les idées claires et les expériences certaines, mais il faut encore mesurer son assentiment à la clarté et à la certitude des idées qui se présentent ; il faut surtout ne pas consentir à des idées obscures et incertaines.

C'est un principe commun à la logique et à la morale qu'il ne faut consentir qu'aux idées claires, et suspendre son adhésion jusqu'à ce qu'on soit invinciblement porté à la donner. Cette puissance de consentir ou de ne pas consentir à la vérité est la liberté d'esprit (2).

(1) Ibid., ib., XII.
(2) Ibid., c. VI, I.

Mais, ni la force, ni la liberté de l'esprit ne suffisent pour nous déterminer à l'ordre, c'est-à-dire à sacrifier nos passions et surtout notre passion dominante, si aucun motif ne s'ajoute à la lumière de la raison pour secourir la volonté. Il y a deux sortes de motifs qui déterminent l'homme à l'amour de l'ordre : l'un naturel et mis en nous tous par Dieu même ; l'autre surnaturel et donné à certains hommes, selon leur mérite, par le choix libre de Dieu. Le premier est l'amour-propre, ou le mouvement que Dieu nous imprime sans cesse pour le bonheur (1). Le second est la grâce. Parlons seulement du premier motif qui est tout humain. Malebranche distingue ingénieusement la fin et les motifs de l'amour (2). Les motifs nous déterminent vers la fin : ils ne sont pas la fin elle-même. Prendre notre bonheur pour la fin de nos désirs, c'est renverser l'ordre des choses, car c'est nous faire centre de tout le reste ; il n'y a rien qui nous rende vertueux que l'amour de l'ordre, et la conformité de nos volontés à l'ordre. Celui qui désirerait ardemment jouir du bonheur céleste et de la félicité des saints et qui n'humilierait pas son cœur à l'ordre et à la raison serait corrompu et digne de l'enfer ; et, au contraire, celui qui se soumettrait à l'ordre, mais serait tout à fait indifférent, si cela était possible, à son salut éternel, serait cependant un homme vertueux (3). Ainsi, ce n'est pas le motif du bonheur, même très-éclairé, qui

(1) Ibid., c. VIII, XIV.

(2) Ibid., ib., XV.

(3) L'indifférence au salut est un des points les plus délicats et le plus controversés du mysticisme chrétien. Les faux mystiques l'entendent dans un sens absolu ; les orthodoxes, dans un sens conditionnel. Voy. Bossuet, *Instruct. sur les états d'oraison*, l. IX.

Voici les conséquences morales que Malebranche tire de ces principes contestables et périlleux. Il ne soutient pas seulement que l'amour de Dieu est le premier des amours, qu'il faut aimer Dieu avant toutes choses et plus que toutes; il va plus loin. Il y a selon lui trois espèces d'amour : l'amour d'union, l'amour d'estime et l'amour de bienveillance (1). L'amour d'union est celui qui nous porte à nous unir par l'âme avec un certain objet comme avec la cause d'un bien reçu. L'amour d'estime est le prix que nous attachons aux personnes ou aux choses, selon leur mérite : l'amour de bienveillance est la disposition qui nous porte à leur vouloir du bien. Ces distinctions sont fines et précises : mais, unies aux principes de la métaphysique de Malebranche, elles peuvent avoir de fâcheuses conséquences. Si les créatures sont absolument incapables d'agir, elles ne peuvent nous être la cause réelle d'aucun bien : si nous ne devons aimer d'un amour d'union que les causes réelles et efficaces, nous ne devons aimer aucune créature de cette manière, mais Dieu seul qui est la cause unique de tout.

Malebranche condamne donc l'amour d'union pour toutes les créatures non-seulement charnelles et sensibles, mais même spirituelles : les créatures n'ont droit qu'à l'amour d'estime ou à l'amour de bienveillance, ce qui signifie qu'elles n'ont pas droit à l'amour ; car la bienveillance ou l'estime ressemblent à l'amour, mais ne sont pas lui. L'union, voilà le caractère essentiel de l'amour : supprimez-le, vous détruisez l'amour même. Comme il retranchait aux individus la puissance d'agir,

(1) Ibid., l. VI, VII, et c. VII et VIII.

à leur tour sa volonté et sa raison. Il faut donc lutter continuellement contre ces dangers et mortifier les sens, source première de tout le mal (1).

Tels sont les principes généraux de la morale de Malebranche. Suivons-le dans quelques-unes de ses applications. A l'ancienne division des quatre vertus cardinales, Malebranche substitue la division adoptée aujourd'hui des devoirs envers Dieu, envers les hommes et envers nous-mêmes (2). Il ne reconnaît qu'une seule vertu, mais plusieurs devoirs, qui ne sont que les modifications de l'amour de l'ordre. Or, l'ordre veut que l'on aime les différents objets, en proportion de leur perfection. D'après ce principe, il est facile de voir que l'on doit aimer Dieu plus que les hommes. Dieu étant l'infini doit être infiniment aimé : les créatures étant finies ne peuvent être aimées que d'une manière finie, et comme elles sont l'œuvre de Dieu, il faut les aimer comme œuvres de Dieu. Jusqu'ici la morale de Malebranche ne diffère pas de la morale platonicienne développée et agrandie par le christianisme. Mais Malebranche a, en métaphysique, des idées particulières qui ont leurs conséquences en morale, et y portent leur excès. On sait que l'un des principes de la métaphysique de Malebranche c'est que toutes les créatures sont absolument impuissantes, et que Dieu est la seule cause réelle, le seul principe vraiment actif. Aucune créature et par conséquent aucun homme n'est doué d'une vraie puissance et ne peut par lui-même faire aucun bien ou aucun mal à personne, si ce n'est comme cause occasionnelle.

(1) *Traité de morale*, c. XI, XII, XIII.
(2) Ibid., II part., c. I, VI.

Voici les conséquences morales que Malebranche tire de ces principes contestables et périlleux. Il ne soutient pas seulement que l'amour de Dieu est le premier des amours, qu'il faut aimer Dieu avant toutes choses et plus que toutes; il va plus loin. Il y a selon lui trois espèces d'amour : l'amour d'union, l'amour d'estime et l'amour de bienveillance (1). L'amour d'union est celui qui nous porte à nous unir par l'âme avec un certain objet comme avec la cause d'un bien reçu. L'amour d'estime est le prix que nous attachons aux personnes ou aux choses, selon leur mérite : l'amour de bienveillance est la disposition qui nous porte à leur vouloir du bien. Ces distinctions sont fines et précises : mais, unies aux principes de la métaphysique de Malebranche, elles peuvent avoir de fâcheuses conséquences. Si les créatures sont absolument incapables d'agir, elles ne peuvent nous être la cause réelle d'aucun bien : si nous ne devons aimer d'un amour d'union que les causes réelles et efficaces, nous ne devons aimer aucune créature de cette manière, mais Dieu seul qui est la cause unique de tout.

Malebranche condamne donc l'amour d'union pour toutes les créatures non-seulement charnelles et sensibles, mais même spirituelles : les créatures n'ont droit qu'à l'amour d'estime ou à l'amour de bienveillance, ce qui signifie qu'elles n'ont pas droit à l'amour ; car la bienveillance ou l'estime ressemblent à l'amour, mais ne sont pas lui. L'union, voilà le caractère essentiel de l'amour : supprimez-le, vous détruisez l'amour même. Comme il retranchait aux individus la puissance d'agir,

(1) Ibid., l. VI, VII, et c. VII et VIII.

Malebranche devait refuser aux âmes la communication, l'union, le don de soi-même à tout autre qu'à Dieu : témoignage nouveau de la pente mystique où incline de toutes parts le système élevé et profond, mais étroit, de ce Platon chrétien.

La morale de Malebranche fut le plus important essai de morale théorique en France pendant le XVII[e] siècle. En Angleterre, les mauvaises conséquences de la philosophie de Hobbes avaient porté leurs fruits. Les maximes immorales et despotiques régnaient ouvertement, et la Restauration les avait maladroitement favorisées. Locke, qui opposa, nous le verrons, à la politique de Hobbes une politique si saine et si libérale, garda cependant en partie le joug de sa métaphysique et de sa morale; et après lui des disciples exagérés poussèrent jusqu'à leurs extrémités les principes assez équivoques de l'*Essai sur l'entendement humain.*

Ces excès ne pouvaient convenir à la raison et à l'esprit de moralité du peuple anglais. De toutes parts s'élevèrent des protestations contre cette mauvaise philosophie, en Angleterre d'abord et ensuite en Écosse, où s'institua plus tard une philosophie nouvelle et digne de la plus grande estime.

Parmi les moralistes qui, en Angleterre, combattirent la philosophie de Hobbes, et essayèrent d'établir l'éternité et l'immutabilité des vérités morales, on peut compter Cudworth, Schaftesbury, Cumberland et surtout Clarke, l'ami de Newton, l'adversaire de Leibnitz, le judicieux et solide auteur de l'*Essai sur l'existence de Dieu*, et de la *Religion naturelle.*

Clarke partage la doctrine de Malebranche sur les relations immuables des êtres moraux, et il s'efforce surtout d'établir l'identité des relations morales et des relations mathématiques (1). Il est certain, dit-il, qu'il existe entre les choses des différences, c'est-à-dire des diversités de rapports et de proportions : une grandeur est plus grande ou plus petite qu'une autre, ou elle lui est égale; un nombre est plus petit ou plus grand qu'un autre, ou il lui est égal; il y a donc un accord et un désaccord, une proportion et une disproportion des quantités entre elles. Or, ces rapports et ces différences, ces proportions et ces disproportions peuvent se trouver entre les personnes comme entre les grandeurs, et de ces différentes relations ou convenances naissent certains devoirs qui ont leur fondement dans la nature des choses, antérieurement à tout ordre positif. Ainsi il est clair que Dieu est autant supérieur à l'homme que l'infini l'est à un point. Or, il résulte de cette supériorité, qu'il est naturel que les hommes lui obéissent et l'honorent. Il en est de même des rapports des hommes entre eux. Les hommes sont unis les uns aux autres par les lois d'une nature commune, et rien ne leur est plus convenable que de se faire du bien les uns aux autres, et de ne pas se faire du mal. Si l'on n'admet pas l'existence de ces lois, il faudra dire que dans l'état de nature, il sera permis à un homme d'en tuer un autre, de le dépouiller, et cela non-seulement pour sa propre conservation, mais même de gaieté de cœur, et que cet homicide sera une action aussi bonne que le peut être celle d'un homme qui sauve la vie d'autrui sans courir

(1) Clarke, De la religion naturelle, c. III, 1.

risque de la sienne. Il est vrai qu'on suppose la création des lois pour empêcher la destruction du genre humain qui ne pourrait manquer d'arriver dans de tels principes; mais si la destruction du genre humain est un si grand mal qu'on ait été obligé de faire des lois et des contrats pour le préserver, qui ne voit, qu'avant même ces lois et ces contrats, il était contre l'ordre et contre la raison que les hommes se détruisissent les uns les autres. Il y a donc des choses qui sont par elles-mêmes bonnes, raisonnables et bienséantes : telles sont l'exactitude à garder la foi promise, et le soin d'accomplir les contrats et les traités légitimes. La loi ne fonde pas la bonté de ces choses; elle ne fait que les confirmer. Il y a aussi des choses absolument mauvaises, qu'aucune loi ne peut rendre bonnes et innocentes. Il y a enfin des choses indifférentes, parmi lesquelles quelques-unes peuvent devenir obligatoires lorsque les lois d'un pays les ont jugées utiles ou nécessaires.

Le second principe de la morale de Clarke, c'est que ces relations, ou proportions éternelles ou immuables, sont nécessairement reconnues pour telles par toutes les créatures intelligentes, et que c'est sur cette connaissance que toute volonté raisonnable agit inévitablement, tant que quelque intérêt et quelque passion ne l'en détourne pas (1). Car nous concevons que la volonté de Dieu elle-même est soumise à ces lois, à plus forte raison la volonté de tous les êtres raisonnables subordonnés ; et cette subordination de la volonté à ces règles est aussi nécessaire moralement parlant que l'acquiescement de l'entendement à une vérité démon-

(1) Ibid. ib. 2, 3.

trée. Comme il serait absurde de s'obstiner à soutenir que le tout est plus petit que la partie, de même il est absurde de transgresser la règle de la justice, car c'est vouloir que les choses soient ce qu'elles ne sont pas, et ce qu'elles ne peuvent pas être. La seule différence, c'est qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rejeter une vérité évidente, tandis qu'il peut abuser de sa liberté pour agir contre sa raison. Mais, dans le fait, celui qui refuse à Dieu l'hommage qui lui est dû, ou qui n'observe pas les lois de la justice envers ses semblables, tombe dans une contradiction aussi grande que s'il soutenait que l'effet ne dépend pas de sa cause, ou que deux grandeurs égales à une troisième ne sont pas égales entre elles. Une créature ainsi disposée entreprend, autant qu'il est en elle, de changer la nature des choses pour mettre à la place sa propre volonté qui n'est pas gouvernée par la raison. Ainsi, toute violation du droit est, en morale, une aussi grande absurdité que le serait en mathématiques le renversement des lois du nombre et des grandeurs. Ce qui le démontre au reste avec évidence, c'est que l'homme ne cesse de confesser la vérité de ces relations, même lorsqu'il y manque; il donne son approbation à la loi, tout en la violant, et il reconnaît la force de l'obligation dont il secoue le joug. C'est là qu'est le vrai fondement de l'obligation, et non dans la volonté d'un supérieur, ni dans les lois positives. La vraie loi, c'est le *dictamen* de la conscience : cette loi trouve sans doute un appui dans l'autorité divine qui l'impose, et dans la sanction éternelle qui l'accompagne : mais ce n'est là qu'une seconde obligation, qui s'ajoute à la

première : l'obligation originale est fondée sur la raison éternelle des choses.

Il est vrai qu'il semble, chez quelques hommes dépravés, que cette voix de la conscience soit complétement obscurcie par les passions et la corruption. Mais il y a des moments cependant où leur secret leur échappe, et où ils se découvrent spontanément, lorsqu'ils ne sont pas sur leur garde. Par exemple, il n'est pas de criminel, qui ayant commis un meurtre ou un vol, n'aimât mieux, si la chose était à son choix, avoir obtenu d'une autre manière le bien qu'il se proposait, et sans avoir été obligé de commettre ces crimes, fût-il sûr d'ailleurs de l'impunité. Les plus méchants souhaitent d'être autres qu'ils ne sont, et désirent la mort des justes, s'ils ne peuvent en imiter la vie. Il ne se trouvera pas de méchant homme, à qui l'on fasse son portrait sous un nom emprunté, qui ne condamne sans balancer les vices qu'il se permet lui-même. Dans l'histoire des événements passés, quel est l'homme qui n'éprouve de l'admiration pour les héros, et du mépris pour les scélérats? Lorsque notre propre intérêt est en jeu, cette voix de la conscience a peine à se faire jour. Mais lorsqu'il arrive qu'on est soi-même la partie souffrante, c'est alors que s'évanouissent tous les méchants arguments et les petits sophismes contre la distinction naturelle du juste et de l'injuste. C'est alors que les hommes chantent les louanges de l'équité, et se récrient d'une manière tragique contre l'injustice ; ils se plaignent amèrement de la Providence qui permet de tels désordres, et ne trouvent pas que ni Dieu, ni les hommes soient assez sévères dans

la punition de ceux qui violent les règles de la justice et de la vérité. Mais s'il n'y a pas de distinction naturelle entre le juste et l'injuste, on ne saurait avoir aucune raison de se plaindre.

Telles sont les excellentes pensées que Clarke a déposées dans son livre de la Religion naturelle. Cette théorie de Clarke a soulevé des objections très-judicieuses en elles-mêmes, mais qui supposent à la théorie un sens plus particulier et plus précis qu'elle n'a en réalité. M. Jouffroy, dans son lumineux Cours de droit naturel, M. Amédée Jacques, dans son excellente introduction aux Œuvres philosophiques de Clarke, pensent que Clarke a voulu donner une définition du bien, et qu'il le confond avec les relations nécessaires des choses. « Cette définition, dit-on, est trop étendue. Il y a des rapports très-réels et très-permanents des choses auxquels il est indifférent de conformer sa conduite; il y en a auxquels il serait coupable de s'accommoder. Il faut donc faire un choix entre ces relations, et lesquelles choisir? Apparemment les relations morales; c'est-à-dire que les relations morales sont et resteront toujours des relations d'un ordre spécial, *sui generis*, irréductibles à toute autre. On les désigne par leurs caractères; on les compte; la conscience les reconnaît entre toutes à l'obligation qu'elles entraînent; mais on ne peut les définir. La définition de Clarke prise dans son entier est trop vaste et devient fausse dans l'application; réduite à ses justes limites, elle n'est plus qu'un cercle, une frivole tautologie (1). »

(1) Amédée Jacques, Introduction aux œuvres philosophiques de Clarke. Édition Charpentier, Paris 1843.

Cette appréciation nous paraît bien sévère. Elle serait juste, si Clarke avait voulu, en effet, donner une définition du bien. Mais ce n'est pas là sa vraie pensée. Il ne définit pas le bien ; mais il remarque, et avec raison, que les relations morales ont le même caractère d'évidence et de nécessité que les relations mathématiques. Il établit, non sans profondeur, que certaines choses ont entre elles des proportions naturelles, d'où résultent des devoirs, comme de la supériorité de Dieu sur l'homme, le devoir de l'honorer, comme de l'égalité et de communauté de nature entre les hommes, le devoir de la justice, comme de la nature même des promesses, l'obligation de les tenir ; que violer ces lois naturelles, c'est vouloir, autant qu'il est en nous, que les choses soient ce qu'elles ne sont pas, et qu'elles ne soient pas ce qu'elles sont. Garder un dépôt, c'est vouloir qu'un dépôt devienne une propriété, ce qui est contradictoire ; mentir, c'est vouloir que la parole ne serve pas à la pensée ; se révolter contre Dieu, c'est vouloir que la créature soit égale au Créateur. Que si nous n'apercevons pas toujours aussi clairement l'existence de tels rapports, cela ne doit pas nous empêcher de supposer qu'ils existent : car, après tout, il est impossible que l'ordre moral ne soit pas conforme à l'ordre naturel des choses. Il ne faut donc pas réfuter Clarke, comme s'il avait dit avec les stoïciens : « Le bien, c'est ce qui est conforme à la nature des choses, » définition vague et sans utilité pratique. Mais il dit : « Le bien ne peut pas ne pas être conforme à la nature des choses, et avant toute institution, tout pacte, toute loi civile, il y a quelque chose de juste et d'injuste par soi. » Dans ces li-

mites, la théorie de Clarke peut manquer d'originalité, mais elle me paraît parfaitement irréprochable.

Au fond, la théorie de Clarke est une réponse à la philosophie de Hobbes. Le principe des relations éternelles est opposé au principe des pactes et des conventions. Mais Clarke ne se contente pas d'opposer la vérité à l'erreur : il prend l'erreur corps à corps, et il combat le système de Hobbes par quelques objections décisives (1).

Le premier principe de Hobbes est le droit de tous sur toutes choses. C'est là, dit Clarke, une proposition contradictoire. Car, dire que deux hommes peuvent avoir un droit absolu sur une même chose, c'est dire qu'un droit peut être contradictoire à un autre droit, qu'une même chose peut être juste ou injuste en même temps. Par exemple, si tout homme a le droit de conserver sa propre vie, il est évident que je ne puis avoir aucun droit de la lui ravir, à moins qu'il ne soit déchu de son droit, en entreprenant de m'ôter la mienne.

Le second principe que Hobbes tire du premier, c'est le droit de guerre de tous contre tous, guerre ouverte ou déclarée, par ruse ou par force. Mais n'est-il pas absurde de supposer que le moyen le plus certain et le plus direct pour la conservation du genre humain puisse être la guerre universelle? Il est vrai que cet état étant insupportable, nous force à rechercher la paix, et à faire des lois et des conventions. Mais cela ne prouve-t-il pas évidemment, que cet état de nature n'est pas naturel, et n'a rien de conforme à la nature de l'homme, puisque celui-ci ne peut subsister qu'à la condition de s'y soustraire?

(1) Ibid. c. IV.

Un troisième principe de Hobbes, c'est que la justice naît des conventions, et qu'avant tout pacte, nul ne doit rien à personne. Mais si Hobbes eût été dans l'état de nature, et qu'il eût été la partie souffrante, il est probable qu'il aurait changé de langage. En même temps qu'il nie certaines obligations, il reconnaît cependant qu'il y en a quelques-unes antérieures à toute convention; par exemple, chercher la paix, faire des conventions et les observer. Mais si la raison et la nature forcent les hommes à faire entre eux des articles de paix, et à sortir de l'état de guerre, cette même raison, cette même nature des choses ne devaient-elles pas les empêcher d'entrer dans cet état de guerre? Selon Hobbes, la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du malhonnête, est purement civile; c'est en vertu des lois que le vol et l'adultère sont des crimes : il va même jusqu'à dire que ces commandements : tu ne tueras pas, tu honoreras ton père et ta mère, ne valent qu'autant que les puissances civiles l'ordonnent. Autant dire que les princes peuvent faire que la lumière soit ténèbres, et le doux, amer? Hobbes croit sauver toute sa doctrine par le principe de l'obligation des conventions. Mais si ce principe est juste, il y a donc quelque chose d'absolument juste ou injuste avant toute convention. Si au contraire, Hobbes persiste à soutenir qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste dans l'état de nature, je voudrais savoir pourquoi je suis obligé d'obéir aux conventions, si ce n'est qu'un grand intérêt m'y force. C'est donc la contrainte et non la convention qui est le principe de la justice.

Le plus grand argument de Hobbes, et le principe de son

système, c'est que le droit de Dieu sur les créatures a sa source dans sa puissance irrésistible, et par conséquent que le droit en général dérive de la puissance. Clarke répond : « Je suppose que le démon (qu'on ne soit pas surpris de cette supposition ; car quand les hommes s'avisent d'avancer des dogmes impies, ils ne doivent pas trouver mauvais qu'on leur réponde par des suppositions qui ont des rapports avec leurs doctrines), je suppose, dis-je, qu'un être malfaisant, cruel et injuste au possible, tel que nous concevons le démon, se trouve revêtu d'une autorité souveraine et d'un pouvoir absolu, et que tout l'usage qu'il fait de son autorité et de son pouvoir, aboutisse à rendre le monde le plus misérable qu'il peut, et à le traiter de la manière la plus cruelle et la plus tyrannique. Qu'est-ce qui s'ensuivra de cette supposition, suivant le système de Hobbes, qui pense que le domaine est fondé sur la puissance, que la puissance est la règle et la mesure du droit, et par conséquent qu'une puissance absolue donne un droit absolu et illimité ? Il s'ensuivra que l'empire de cet être malfaisant ne serait pas seulement un empire auquel il faudrait nécessairement se soumettre, mais serait, outre cela, juste et légitime, et que l'on aurait aussi peu de raison de se plaindre qu'on en a maintenant que l'univers est sous la conduite d'un Dieu infiniment bon et juste. »

Telle est la doctrine de Clarke, et sa polémique contre Hobbes : cette polémique sensée, judicieuse, presque toujours vraie, suffit à nous donner une idée de l'opposition que souleva en Angleterre la philosophie de Hobbes dans la seconde moitié du XVII[e] siècle.

§ II. — DROIT NATUREL.

C'est vers le milieu du XVIIe siècle que l'on voit une partie importante de la morale s'en détacher, et former en quelque sorte une science indépendante : c'est le droit naturel et le droit des gens. Cette entreprise eut beaucoup d'éclat. Grotius, qui en a la gloire, sans avoir un génie aussi rare et aussi profond que Descartes, produisit cependant dans sa sphère une révolution presque égale. Il renouvela la jurisprudence, en essayant de la ramener à des principes philosophiques. L'autorité qui occupe encore trop de place dans son ouvrage, n'y est cependant qu'en seconde ligne; et l'on sent que l'auteur fait des efforts pour penser par lui-même, et ne se servir des autorités que comme d'auxiliaires, et non pas de maîtres. Malheureusement, Grotius n'avait pas assez de génie et de philosophie pour se gouverner dans cette entreprise avec la fermeté, la simplicité et la grandeur incomparables du Discours de la méthode. La scholastique l'accable, malgré ses efforts : l'érudition lui fait obstacle. La pensée a de la peine à se faire jour sous ce poids de textes et de commentaires, et dans ce labyrinthe de divisions artificielles, qui rappelle un peu la casuistique. Cependant, avec ses défauts, le traité du Droit de la paix et de la guerre n'en est pas moins le premier traité du droit naturel et du droit des gens, que puissent citer la jurisprudence et la philosophie modernes : c'est l'idée du *De Legibus*, développée avec moins d'éloquence, mais toute la supériorité de science des modernes sur les anciens.

Grotius se sépare dès le principe de Hobbes, en ad-

tant un droit naturel antérieur à toute convention. t à lui qu'il semble répondre, lorsqu'il prend à par-es principes de Carnéade, rapportés par Lactance : s hommes se sont fait des lois, disait ce sophiste, gré de leur avantage particulier, et de là vient lles sont différentes non-seulement selon la diversité mœurs, qui varient fort d'une nation à l'autre, encore quelquefois chez le même peuple, selon temps. Tous les hommes et toutes les espèces ani-s sont poussés par la nature à rechercher leur itage ; et ainsi il n'y a point de justice, ou s'il y quelqu'une, ce ne peut être qu'une grande folie, qu'elle se nuirait à elle-même en servant les au-» Il faut remarquer que ces conséquences ne sont celles de Hobbes lui-même, quoiqu'il en admette les nisses ; loin de penser que la justice est une folie, il éclare le plus grand des biens, puisqu'elle procure la (1); mais enfin il ne reconnaît pas plus que Car-le de droit naturel, si ce n'est l'intérêt de chacun. ius au contraire admet, avec Aristote, que l'homme e invincible inclination pour la société, et pour la so-régulière et paisible (2). On remarque dès l'enfance l'homme un penchant naturel à faire plaisir aux au-, et à compatir à leurs souffrances. La raison s'ajoute istinct pour maintenir la société parmi les hommes : nous montre qu'il y a des actions honnêtes ou dés-nêtes, selon leur convenance ou leur disconvenance c une nature raisonnable et sociable. Ainsi l'utilité st point, comme le soutiennent les sophistes, et

) Grot. Disc. prél., 55.
) Ib. § 7 et 8.

Hobbes après eux, la mère de la justice et de l'équité; la mère du droit naturel est la nature même, qui nous porterait encore à rechercher le commerce de nos semblables, quand même nous n'aurions besoin de rien (1). L'utilité, il est vrai, accompagne d'ordinaire le droit naturel; et le droit, pour avoir son effet, a souvent besoin d'être appuyé de la force. Mais il a sa source en lui-même et il est immuable comme la nature et la raison (2). Ces principes n'appartiennent point à Grotius : ce sont les maximes des stoïciens et de Cicéron. Si Grotius, dans ces discussions générales, l'emporte sur Hobbes par la vérité, il faut avouer qu'il lui cède pour la force et la subtilité du raisonnement, et la nouveauté des vues. Quant aux questions particulières qui naissent de son sujet, Grotius les discute plutôt en jurisconsulte qu'en philosophe; souvent même contre ses propres préceptes, il traite les problèmes du droit naturel par les principes du droit civil, et cette confusion le rapproche insensiblement de Hobbes, dont il paraissait d'abord si éloigné.

Il rencontre d'abord le problème capital de la politique, le droit de souveraineté. Hobbes avait expliqué l'origine de la souveraineté par le renoncement de tous au droit absolu de la nature en faveur de la personne publique, peuple, sénat ou monarque. Grotius s'exprime moins clairement. Il divise la souveraineté dans ses fonctions et dans ses espèces, mais n'en recherche guère le principe. Il paraît surtout considérer la souveraineté comme un fait, différent selon les temps et les pays, mais

(1) V. l. I, c. I, § 1.
(2) Disc. prél. § 7.

son comme un droit qui a son principe dans la nature humaine, et sa règle dans la raison. Il s'applique surtout à établir que la souveraineté n'appartient pas toujours et sans exception au peuple (1). Mais à la place des raisons morales et philosophiques qui peuvent appuyer cette opinion, Grotius invoque des motifs que j'appellerai judiciaires. Il est permis, dit-il, à un homme de se rendre esclave d'un autre homme. Ce qui est permis à un individu, l'est à un peuple ; un peuple peut donc vendre sa liberté pour sa subsistance : il aliène ainsi toute souveraineté, et il appartient au monarque ou au peuple auquel il se donne, comme un domaine au propriétaire qui l'a acheté. Voilà le droit de souveraineté ramené en quelque sorte au contrat de vente. La souveraineté d'un peuple peut encore périr, selon Grotius, par le droit de la guerre. Dans la guerre, le vainqueur obtient un droit de propriété sur les vaincus. Ceux-ci deviennent le patrimoine de celui-là : ils perdent la liberté par le fait et par le droit. Ainsi, le consentement contraint ou la force heureuse, tels sont les deux principes que Grotius reconnaît à la souveraineté. Il admet encore avec Aristote qu'il y a des hommes naturellement esclaves, et il en conclut qu'il y a des peuples naturellement esclaves. Il soutient enfin, comme Thrasymaque dans la République de Platon, que le pouvoir n'est pas toujours établi en faveur de ceux qui sont gouvernés, mais souvent aussi en faveur de ceux qui gouvernent. « Rien n'empêche, dit-il, qu'il n'y ait des gouvernements civils qui soient établis pour l'avantage du souverain, comme les royaumes, qu'un

(1) § xx.
(2) L. I, c. III, § 7.

prince acquiert par droit de conquête; sans que pour cela on puisse traiter ces royaumes de tyranniques, la tyrannie emportant une injustice. D'ailleurs, lors même que l'établissement du gouvernement aurait lieu dans l'intérêt des sujets, cela n'entraînerait pas la supériorité du peuple sur le souverain; car on ne voit pas que le pupille soit au-dessus de son tuteur. »

J'avais raison de dire que Grotius traite les questions du droit naturel ou politique par les maximes du droit civil. N'est-il pas évident que la souveraineté n'est à ses yeux qu'une application du droit sur les choses ou sur les personnes que reconnaît le droit positif? Quelle idée nous donne-t-il de ce double droit?

Selon Grotius, les choses étaient, à l'origine, communes entre tous les hommes (1) : et cet état a duré autant que leur simplicité et leur innocence. Mais lorsque le genre humain s'étant multiplié éprouva de nouveaux besoins, les biens communs ne suffirent plus à cet accroissement de désirs et de besoins, et la jouissance en commun ne fut plus possible avec la dispersion des races et la corruption des hommes. De là il arriva que chacun s'appropria ce dont il put s'emparer; et il fut convenu, tacitement ou expressément, que chacun aurait droit à posséder tout ce qu'il aurait le premier occupé, à l'exclusion de tout autre. Ainsi Grotius ne reconnaît que le principe du premier occupant; il ne paraît pas soupçonner que le travail de l'homme puisse être un titre à s'approprier les choses, et il ramène ainsi l'origine de la propriété à un certain droit de hasard ou de force. Le droit de premier occupant n'est légitime qu'autant qu'il s'applique

(1) L. II, c. 2, § 2.

à des biens non possédés encore : mais il a fallu un autre principe, pour faire que ce qui avait d'abord été commun soit devenu ensuite un domaine propre. Il est vrai que Grotius ajoute à l'occupation le partage; mais il ne dit pas d'après quelle règle se fait le partage. Est-ce selon la stricte égalité, ou selon la proportion des besoins ou du travail de chacun ? C'est là pourtant qu'est la vraie question. Il prétend que dans l'état actuel de la société, il n'y a qu'un seul mode d'acquisition, le droit du premier occupant. Mais le droit du premier occupant ne peut s'appliquer évidemment qu'à une matière inoccupée. Où se rencontre une telle matière dans une société civilisée ? Il semble résulter de là qu'il n'y a maintenant pour les hommes qui ne possèdent pas aucun moyen d'acquisition, si ce n'est la succession, la donation, la vente, qui sont plutôt, à vrai dire, des modes de transmission que d'acquisition. Il reste enfin ce principe du travail, que Grotius n'a pas tout à fait méconnu, mais qu'il traite d'une manière évidemment superficielle. Voici comment il parle de ce principe : « Le jurisconsulte Paul, dit-il, admet une manière d'acquérir qui paraît toute naturelle, c'est lorsqu'on est cause qu'une chose est venue en nature. Mais comme naturellement rien ne se fait que d'une matière préexistante, si la matière est à nous, nous ne faisons, en y produisant une forme nouvelle, que continuer notre droit de propriété. Si elle n'appartient à personne, cela se rapporte à l'acquisition par droit de premier occupant. Que si elle appartient à autrui, elle ne nous est pas naturellement acquise à nous seuls, à cause de la forme que

nous y avons produite (1). » Il revient dans un autre endroit sur le même sujet en ces termes : « Si l'on suit les véritables principes du droit naturel, on trouvera que comme dans un mélange de matières appartenant à divers maîtres, le tout est commun à proportion de la part que chacun y a, de même chaque chose étant composée de la matière et de la forme, comme d'autant de parties, si la matière appartient à l'un et la forme à l'autre, la chose devient naturellement commune à proportion de la valeur et de la forme (2). » Quelle que soit la mesure de chacun, il faut donc toujours reconnaître qu'il y a une part pour celui qui a fourni son travail, sans apporter la matière : que cette part soit représentée par un salaire, ou par un droit sur la chose, peu importe. C'est là un principe d'acquisition dont il faut tenir compte. Mais n'est-ce point traiter d'une manière bien juridique et trop peu philosophique cette grave question de l'acquisition de la propriété par le travail, que de la ramener à une question de droit romain, et de la résoudre par la théorie des accessoires? En général, Grotius constate le fait plus qu'il ne recherche le droit. Il n'a point vu le principe moral de la propriété, et ne l'a guère considérée que comme l'effet du hasard et de la convention.

Le même défaut l'a surtout égaré dans la théorie de l'esclavage. Je laisse de côté ce qu'il dit du pouvoir paternel et du pouvoir marital, comme trop peu original pour nous arrêter. Mais ses principes sur l'esclavage ont plus d'im-

(1) L. II, c. III, § 3.
(2) L. II, c. VIII, § 19.

portance. On se rappelle que cet inique préjugé avait été vivement combattu au XVI[e] siècle par Bodin. Il semblait que les progrès des sciences et de la philosophie dussent bientôt porter le dernier coup à ce reste de la société païenne. Mais il y eut au XVII[e] siècle une sorte de point d'arrêt. L'esclavage trouva de nouveaux défenseurs. Il avait sa place nécessaire dans le système de Hobbes, qui n'était que la doctrine de l'esclavage universel ; plus tard nous verrons Bossuet lui-même trouver des paroles en faveur de l'esclavage ; et c'est à Grotius qu'il emprunte ses arguments. Ce ne fut que vers la fin du siècle que l'école libérale et protestante put enfin faire entendre ses justes réclamations en faveur de la liberté naturelle.

« La servitude parfaite, dit Grotius (1), consiste à être obligé de servir toute sa vie un maître, pour la nourriture et toutes les autres choses nécessaires à la vie. Et cette sujétion ainsi entendue n'a rien de trop dur en elle-même : car l'obligation perpétuelle où est l'esclave de servir son maître, est compensée par l'avantage qu'il a d'être assuré d'avoir toujours de quoi vivre. » Il est vrai que, de droit naturel, aucun homme ne naît l'esclave d'un autre homme. Mais cette sujétion peut cependant avoir lieu par deux causes, qui se rapportent au droit civil et au droit des gens. La première est une convention libre entre l'esclave et le maître. On ne peut nier en effet qu'un homme n'ait le droit de vendre sa liberté pour sa subsistance. C'est de la même manière que certains peuples se donnent à d'autres et en de-

(1) L. II, c. V, § 8.
(2) L. III, c. VII, § 1.

viennent les sujets, c'est-à-dire les esclaves, et se soumettent ainsi à la souveraineté et à la domination de plus puissants qu'eux. Le second motif est le droit de guerre. Les vainqueurs ayant le droit de tuer leurs ennemis dans une guerre juste, leur font encore grâce, en leur laissant la vie pour la liberté. Cette seconde cause explique encore comment les peuples peuvent être légitimement asservis. Le droit de souveraineté est le droit du maître sur l'esclave transporté à un peuple ou à un monarque sur une nation vaincue et conquise. Ainsi le principe de l'esclavage, c'est le droit de la force et de la nécessité, au-dessus duquel Grotius ne semble pas soupçonner qu'il en existe un autre. Il avait été à l'avance réfuté par Aristote lui-même, qui n'admettait pas que la violence pût être jamais le principe de la servitude (1).

On a pu voir par cette analyse, comment Grotius, qui part de principes différents de ceux de Hobbes, s'accorde cependant assez fréquemment avec lui dans la solution des questions particulières. A la vérité, nous n'avons rappelé que ses opinions sur les problèmes dont nous faisons l'histoire. Il faudrait le suivre dans le cours de tout son ouvrage; on le verrait faire de généreux efforts pour introduire l'idée du droit, là où elle n'avait pas encore sa place, c'est-à-dire dans la guerre et dans les traités. « J'ai vu, dit-il, dans tout le monde chrétien un état d'hostilités qui ferait rougir des barbares, des guerres commencées sous de futiles prétextes ou même sans aucun prétexte, et conduites sans respect pour aucune loi divine et humaine, comme si une simple déclaration

(1) Voyez t. I, l. I, c. III.

de guerre devait ouvrir la porte à tous les crimes (1). » Il a montré contre Hobbes, que les peuples, pour former des sociétés séparées ne sont pas cependant des ennemis naturels, et que même lorsqu'ils sont ennemis, ils doivent encore conserver quelque chose de cette humanité, qui est le lien général de la société. Grotius a établi avec force que le droit de guerre avait sa source dans un principe juste et inhérent à la nature humaine, le droit de défense, mais ses limites dans la sociabilité naturelle, et la fraternité, que le stoïcisme et le christianisme s'accordent à reconnaître entre les hommes.

Toutefois cette hauteur de principes ne se maintient pas. Une fidélité un peu servile à la tradition, au droit écrit, à l'autorité, aux faits consacrés, l'entraîne aux conséquences que Hobbes avait professées par la nécessité de son système. Grotius, quoique supérieur à son temps, a trop oublié quelquefois la dignité de l'homme, et le droit inaliénable de la liberté : il a traité la liberté comme une chose qui peut être l'objet d'un trafic, d'un contrat, de la conquête, de la prescription : il a appliqué les maximes du droit civil à un principe tout moral et qui échappe au calcul, à la force, à la convention. Mais ce n'est pas, comme chez Hobbes, l'abus, c'est le défaut de l'esprit philosophique qui l'a égaré.

Grotius, comme tous les génies créateurs, avait trop à faire de rassembler et de grouper les matériaux innombrables d'un traité du droit des gens, pour s'efforcer de le ramener à des formes didactiques et rigoureuses qui, sans ajouter à la force des principes, les

(1) Disc. prél.

rend plus faciles à saisir et à conserver : c'est là un travail réservé d'ordinaire aux esprits de second ordre qui, venant après les premiers, essaient de coordonner et d'enchaîner les idées jetées souvent dans un certain désordre par les maîtres. C'est ce que fit Puffendorf après Grotius, Wolff après Leibnitz.

Puffendorf est un esprit d'une valeur moyenne, sans aucune originalité, et qui tombe dans le faux quand il essaie d'inventer (1). Mais il a d'assez grandes qualités d'exposition et de disposition. Leibnitz le juge fort sévèrement : « *Vir parùm jurisconsultus*, dit-il, *et minimè philosophus.* » Ce jugement est peut-être un peu dur. Cependant, si Puffendorf ne manque pas de solidité et de bon sens, il faut convenir que la pénétration et la profondeur lui font défaut.

Puffendorf essaie de déterminer l'idée du droit naturel, et c'est ce que Grotius n'avait pas fait avec précision. Il le distingue de la théologie morale et des lois civiles. Le droit naturel est ce qui est ordonné par la droite raison; le droit civil, ce qui dérive de la puissance législative; la théologie morale, ce qui nous commande au nom des saintes Ecritures.

Le droit naturel est donc essentiellement distinct de la théologie; et c'est certainement un mérite à Puffendorf d'avoir insisté sur cette distinction. Tout ce que l'Écriture sainte ordonne ou défend, mais que la raison toute seule ne nous apprend ni à éviter ni à faire, est en dehors de la sphère du droit naturel. L'un re-

(1) Voyez par exemple, au commencement de son traité du Droit de la nature et du Droit des gens, sa théorie subtile et médiocre des êtres moraux. C'est prétentieusement faux.

sur un traité d'alliance conclu entre Dieu et
ne dans des conditions déterminées; l'autre ne
que sur la raison.
ces principes, il suit deux importantes consé-
s : la première, que le droit naturel ne s'étend
delà des limites de cette vie; la seconde, qu'il se
à régler les actes extérieurs.
effet, c'est le but de la théologie morale de for-
n chrétien, et de préparer une âme pour le ciel.
elle, le fidèle n'est qu'un voyageur et un étran-
i-bas. Mais le droit naturel se borne à rendre
me sociable, à assurer son bonheur sur la terre, à
tre en règle avec le tribunal humain. En un mot,
dorf exclut la question de l'immortalité de la
e du droit naturel.
second lieu c'est à la théologie morale à régler
ur de manière à ce que tous ses mouvements
conformes à la volonté de Dieu; et souvent même
ondamne les actions les plus belles lorsqu'elles
it de mauvais principes. Mais le droit naturel ne
s jusque-là. Pourvu que les actions extérieures
conformes à l'ordre et ne troublent pas la paix,
s'inquiète pas de leurs principes. Enfin, il ne
des actions intérieures qu'autant qu'elles se ma-
ent à l'extérieur. Cependant, tout en se distin-
de la théologie morale, le droit naturel en a
comme d'un puissant auxiliaire. Car, en formant
nes aux vertus chrétiennes, la théologie morale
onne une très-grande aptitude à remplir exacte-
les devoirs de la vie civile.
fendorf recherche ensuite si le droit naturel aurait

eu sa place dans l'état d'innocence et avant le péché. Selon lui, les principes du droit naturel auraient subsisté, car ils reposent sur la nature des choses et sur la nature de l'homme. Mais certaines maximes n'auraient pas eu lieu; les unes qui supposent des établissements, dont peut-être l'homme innocent n'aurait pas eu besoin, telles que les lois de la vente, de l'achat, etc.; les autres qui supposent la nature corrompue, comme : tu ne mentiras pas, tu ne forniqueras pas, etc., en un mot, tous les préceptes négatifs.

Il semble que l'on devrait trouver dans un traité de droit naturel une définition du droit. C'est cependant ce que Puffendorf ne nous donne pas. Mais il définit le devoir : « C'est, dit-il, une action humaine exactement conforme à la loi qui nous en impose l'obligation (1). » Cette définition est vraie ou fausse, selon le sens que l'on donnera au mot loi. Or, selon Puffendorf, la loi est « une volonté ou une ordonnance d'un supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui une obligation indispensable d'agir d'une certaine manière (2). »

Mais qu'est-ce que l'obligation? et d'où dérive-t-elle elle-même? « L'obligation est un lien de droit par lequel on est astreint à faire ou ne pas faire certaines choses (3). » Or, deux choses sont nécessaires pour rendre un être susceptible d'obligation : 1° une volonté libre; 2° la dépendance d'un supérieur. La première

(1) L. I, c. I, § 1.

(2) Droit de la nat. et des gens l. I, c. VI, et Devoirs de l'homme et du cit. l. I, c. II, § 2.

(3) Droit de la nat. et des gens, l. III, c. IV, § 3 sqq. Dev. de l'homme et du cit. l. I, c. II, § 3.

ndition est évidente par elle-même. La seconde est
cile à démontrer : si je n'ai point de supérieur, personne
e peut me prescrire d'agir d'une façon plutôt que d'une
utre. Ainsi, que je sois libre, mais sans maître, je puis
gir selon mon bon plaisir, je ne suis obligé à rien. Que
'aie un maître, sans être libre, je ne puis faire que ce
ue ma nature m'impose : il est inutile de me donner
n ordre auquel j'obéis nécessairement, ou auquel il
n'est impossible d'obéir ; dans les deux cas, point d'obli-
ation.

Le fondement de l'obligation est donc la volonté d'un
upérieur, assez fort pour punir ceux qui lui résis-
nt, mais en même temps assez raisonnable et assez
ste pour ne point gêner sans motif la liberté des
ujets.

Tel est le fondement de l'obligation selon Puffen-
orf. Il faut reconnaître que son opinion est une sorte
e moyenne entre celle de Hobbes et celle de Grotius :
un qui fait reposer le droit sur la volonté seule d'un
tre tout-puissant ; l'autre sur la nature même des cho-
s. Puffendorf montre ici son bon sens et la solidité de
n jugement, mais il fait preuve en même temps de
eu de perspicacité philosophique ; car, en affirmant
ue l'obligation repose sur la volonté d'un supérieur, à
a fois fort et juste, il ne voit pas que la question est
récisément de savoir si ce supérieur qui oblige, oblige
arce qu'il est fort ou parce qu'il est juste. Cependant
eibnitz, qui le critique très-durement sur ce point, exa-
ère un peu sa pensée, et, sans tenir compte des restric-
ons très-plausibles de Puffendorf, confond trop volon-
ers sa doctrine avec celle de Hobbes.

Il est suffisamment démontré par cette analyse, que Puffendorf n'est remarquable ni par l'originalité ni par l'esprit philosophique. Il ne faudrait point toutefois le juger exclusivement par là. Son mérite est d'avoir embrassé et résumé dans un plan régulier toutes les matières dispersées dans les Sommes scholastiques, dans les Jurisconsultes, et enfin dans Grotius. Mais cette sorte de talent ne peut être appréciée que dans ses œuvres; et d'ailleurs ceux-là seuls peuvent compter pour nous, et ont leur place dans cette histoire, qui ont laissé après eux quelque idée neuve et importante, et qui ont changé les principes et les méthodes de la science.

Parmi les écrivains du XVII[e] siècle qui se sont occupés de droit naturel, il ne faut point oublier l'universel Leibnitz qui, sans avoir traité *ex professo* de cette science importante, a cependant dispersé dans ses écrits de jurisprudence quelques idées précieuses et fines, que son nom et leur prix nous invitent à recueillir.

Il est assez curieux de voir quel jugement Leibnitz porte sur les auteurs de droit naturel de son temps. « Je voudrais, dit-il, qu'il existât un traité qui, partant de définitions claires et fécondes, déduisît comme par un fil des conclusions certaines de principes certains, qui établît par ordre les fondements de toutes nos actions et des exceptions permises par la nature, qui enfin donnât aux jeunes gens un moyen de résoudre toutes les difficultés par une méthode déterminée. » Cette science exacte et régulière était à attendre, selon Leibnitz; et peut-être l'est-elle encore aujourd'hui. « On eût pu l'espérer du jugement et de la science de l'incomparable Grotius (*incomparabilis Grotii judicio et doc-*

trina), ou du profond génie de Hobbes, si l'un n'eût été distrait par trop de choses, et si l'autre n'eût établi des principes corrompus, et ne s'y fût entêté. Selden eût pu nous donner des choses plus fortes et meilleures que ce qu'il a fait, s'il eût voulu y consacrer toute sa science et son talent (1). » Dans plusieurs de ses lettres Leibnitz parle avec estime de Thomasius, dont il loue les connaissances juridiques (2), mais il fait peu de cas de sa philosophie : « C'est une philosophie sauvage et en quelque sorte podagre, *sylvestris et archipodialis* (3). Mais de tous ces auteurs, celui que Leibnitz semble le moins estimer, nous l'avons vu, c'est Puffendorf. « Il n'a pas, dit-il, grande autorité auprès de moi ; car il n'avance de lui-même que des principes tout à fait populaires, et il s'arrête à l'écorce (4). » Cependant comme son livre est le seul traité complet qu'il y ait sur ces matières, et qu'il a emprunté à beaucoup d'auteurs d'excellentes choses, Leibnitz approuve qu'on le mette entre les mains des jeunes gens, pourvu toutefois qu'on les avertisse des principales erreurs commises par lui.

Leibnitz critique Puffendorf sur trois points : 1° sur la fin ; 2° sur l'objet ; 3° sur la cause efficiente du droit naturel.

I. Sur la première question, Leibnitz reproche à Puffendorf, de renfermer le droit naturel dans les limites de cette vie (*tantum ambitu hujus vitæ includi*), et

(1) Monita quadam ad Samul. Puffend. principia, Dutens, t. IV, part. III, p. 275.

(2) Non ineptè jurisprudentiam et rationem status complectebatur. Ibid., ep. VII.

(3) Voy. ep. VII.

(4) Epist. XI. Voy. aussi ep. VII, XII, XIII, XIV, etc.

d'en exclure par exemple l'immortalité de l'âme. C'est, dit-il, mutiler cette science, et supprimer beaucoup de devoirs de la vie que de se contenter de ce degré de droit naturel, qui pourrait se rencontrer même chez l'athée.

II. Une seconde erreur qui tient à la première, c'est de limiter le droit naturel aux actes extérieurs et d'en exclure tous ceux qui restent cachés au dedans de nous et ne s'expriment pas au dehors. Cette doctrine, qui était déjà celle de Thomasius (1), avait été adoptée par Puffendorf. Leibnitz la critique vivement. Selon Cicéron, dit-il, ce n'est pas le philosophe, c'est le jurisconsulte qui doit se borner aux actes extérieurs. La philosophie chrétienne sera-t-elle donc moins large que la philosophie d'un païen? On ne voit point quelle sera la place du serment dans une doctrine qui s'interdit de régler le for intérieur. Et cependant l'auteur fait une grande part au serment. En supposant que l'espérance ou la crainte des biens ou des maux extérieurs suffit à empêcher de nuire, pourra-t-elle inspirer de servir? Celui qui ne sera pas entièrement bon péchera au moins par omission. Rien n'est moins sûr que de trouver des âmes corrompues intérieurement, innocentes au dehors.

III. Puffendorf se trompe encore quant à la cause efficiente du droit. Cette cause, il ne la cherche pas dans la nature des choses et dans les principes éternels de la raison divine, mais dans le décret d'un supérieur. Selon lui, le devoir est l'action de l'homme qui se conforme au précepte de la loi, en raison de l'obligation qui s'y attache (t. I, l. 1, § 1), et il définit la loi (*ib.* § 2), le décret par le-

(1) Epist. VII, p. 261.

quel un supérieur oblige celui qui lui est soumis à conformer ses actions à sa volonté. C'est le paradoxe de Hobbes ; et je m'étonne, dit Leibnitz, qu'il ait pu être renouvelé par personne. Eh quoi ! n'agira-t-il point contre la justice, celui qui, armé du souverain pouvoir, s'en servira pour dépouiller et opprimer ses sujets ! Il est vrai que notre auteur semble apporter un remède à cette détestable doctrine lorsqu'il rattache la justice à Dieu même comme souverain universel. Dieu est donc la garantie de tous les pactes et le soutien de la justice. Cette doctrine paraît sans doute meilleure, mais elle est entachée au fond du même vice que la précédente. Sans dire avec Grotius, que n'y eût-il pas de Dieu, il y aurait encore une obligation naturelle, on peut dire que Dieu lui-même doit être loué parce qu'il est juste, et qu'il fait toujours le bien en vertu de sa nature même. Et la règle du juste en soi ne vient pas d'un décret libre de Dieu, mais dépend des vérités éternelles présentes à sa divine intelligence, qui constituent en quelque sorte son essence. Or, il est impossible que la justice soit un attribut essentiel de Dieu, si elle dépend de son libre arbitre. La justice a des lois d'égalité et de proportion aussi immuables que celles de la géométrie ; et l'on ne peut soutenir que la justice est l'œuvre libre de Dieu, à moins que l'on n'en dise autant de la vérité : ce qui a été le paradoxe insoutenable de Descartes. Ceux qui ont soutenu de pareilles choses, n'ont point vu qu'ils confondaient la justice et l'irresponsabilité (ἀνυπευθυνία). Dieu est irresponsable à cause de sa souveraine puissance : il ne peut être ni contraint ni puni ; il n'a de comptes à rendre à personne ; mais il agit ainsi en vertu

de sa justice, et pour satisfaire à tout être sage, et par-dessus tout à lui-même (1).

Voici les conclusions de Leibnitz. « La fin du bien naturel, dit-il, c'est le bien de ceux qui l'observent (de là, la question de l'immortalité et de la vie future); son objet, c'est tout ce qui intéresse le bien des autres, et qui est en notre pouvoir (par conséquent toutes les actions morales); enfin sa cause efficiente, c'est la lumière de la raison éternelle, divinement allumée dans nos âmes. »

On voit par cette polémique que Leibnitz s'efforce, contre les tentatives de Thomasius et de Puffendorf, de confondre en une seule science, comme le faisaient les anciens, la morale et le droit naturel. Cette discussion est importante pour comprendre l'entreprise de Kant, qui essaya plus tard par des raisons nouvelles et plus profondes d'établir de nouveau cette séparation.

Au reste, Leibnitz lui-même nous indique dans plusieurs passages de ses écrits les points essentiels de sa doctrine. Nous en trouvons la première esquisse dans un traité publié par lui dans sa jeunesse (2). Il essaie d'y concilier toutes les opinions précédemment admises. On sait que c'est là sa prétention en toute question. Or il y a, selon lui, trois degrés dans le droit naturel : le droit strict, l'équité, la piété. Chacun de ces degrés est plus parfait que le précédent, le confirme, et en cas de conflit, l'emporte (3).

Voici la définition du droit strict : ce n'est autre

(1) Ut omni satisfaciat sapienti, et, quod summum est, sibi (Ib. p. 280).

(2) Methodus nova discendæ docendæque jurisprudentiæ. 1667 (Dut. t. IV, part. III, p. 169, 199).

(3) Ib. part. II, p. 213.

chose que le droit de paix et de guerre : « car entre une personne et une autre, dit-il, le droit naturel c'est la paix, tant que l'une n'a pas commencé à attaquer l'autre. Mais entre une personne et une chose, celle-ci n'ayant pas d'intelligence, c'est un perpétuel droit de guerre. Il est permis au lion de déchirer l'homme, et à une montagne de l'accabler de sa ruine. De même il est permis à l'homme de dompter le lion, et de briser la montagne. *La victoire d'une personne sur une chose, et la captivité de la chose est dite possession.* » La possession donne donc, en vertu de la guerre, un droit sur la chose, pourvu qu'elle ne soit à personne (*res nullius*). Mais si l'on attaque un autre homme, soit dans sa personne, soit dans ses biens, on lui donne sur soi-même le droit de guerre, c'est-à-dire le droit que nous avons sur les choses. De là ce principe, qui est la formule de la justice stricte, *neminem lædere* : c'est la justice commutative, que Grotius appelle *facultas*.

L'équité ou l'égalité consiste dans le rapport ou la proportion harmonique de deux ou de plusieurs. C'est elle qui ordonne de ne point faire à celui qui nous a lésés une guerre à mort, mais de nous contenter de la restitution, d'en appeler à des arbitres, de ne point faire aux autres ce que l'on ne voudrait pas qu'on nous fît. L'équité conseille sans doute d'obéir à la justice stricte. Mais par elle-même elle ne donne qu'un droit large : Grotius l'appelle *aptitudo*. La formule en est celle-ci : *Suum cuique reddere*. C'est la justice distributive.

Enfin le troisième principe de la justice, c'est l'autorité d'un supérieur. Mais un être peut être supérieur

par nature ou par convention. Dieu est supérieur pa nature. A l'autorité de Dieu correspond dans l'homme la piété, qui est le troisième degré de la justice. La formule de cette sorte de justice est le troisième membre de la maxime d'Ulpien : *honestè vivere*.

Dans cette première esquisse de ses idées, Leibnitz ne paraît pas encore soupçonner la question que nous l'avons vu discuter avec tant de force contre Puffendorf, celle de savoir si Dieu est l'auteur du droit par sa volonté, ou par sa nature. Il semble même ici donner raison à la doctrine de Hobbes, en rapportant le principe de Thrasymaque dans la République de Platon : Le juste, c'est ce qui est utile au plus fort.

Ce n'est que plus tard que l'odieux de cette doctrine lui paraît clairement et qu'il la repousse de toutes ses forces. On peut en juger par sa polémique contre Puffendorf. Il y revient encore dans un autre traité de 1699 (1), où, reproduisant toutes les objections déjà connues, il dit expressément : « Le principe du droit n'est pas dans la volonté de Dieu, mais dans son intelligence ; non dans sa puissance, mais dans sa sagesse. » Il fait même ici un pas de plus, et il définit la justice : la bienveillance, la charité du sage, *benevolentia, caritas sapientis* (2).

(1) Conciliabitur sententia eximii viri cum nostra si per jussum Dei intelligatur jussum supremæ rationis, p. 273... Interim ubi atheus potest esse geometra, ita atheus jurisconsultus esse posset (ib.)... Hinc sequitur perfectionem potius et pravitatem actuum intrinsecam, quam voluntatem Dei justitiæ fontem esse (p. 274). Observationes de principio juris (Dut. p. 270).

(2) Cette belle définition n'est pas de Leibnitz : elle est, dit-il, d'un jurisconsulte. Je n'ai pas su quel est ce jurisconsulte.

Je trouve encore dans la préface du *Code diplomatique* (1), une heureuse définition du droit naturel : « Le droit naturel, dit Leibnitz, est une *puissance morale*, et l'obligation, une nécessité morale..... J'appelle, dit-il, une puissance morale celle qui chez l'homme de bien fait équilibre à la loi naturelle. » Mais qu'est-ce que l'homme de bien ? « C'est celui qui aime tous les hommes autant que la raison le permet. » La justice semble donc être la même chose que la philanthropie, ou, comme il le disait tout à l'heure, la charité du sage.

L'erreur de Leibnitz est de confondre trop facilement le droit et la morale : confusion que Puffendorf avait essayé d'éviter, mais sans s'expliquer avec assez de précision. En revanche, Leibnitz est très-fort contre Puffendorf, contre Hobbes et contre les jurisconsultes, lorsqu'il établit que le droit ne tire son origine d'aucune puissance, pas même de la puissance divine, mais qu'il est fondé dans la raison de Dieu et sur la nature même des choses : c'est là un point de doctrine des plus importants, sans lequel il est impossible de donner raison d'aucune liberté, ni morale, ni politique, ni civile.

(1) De codice juris gentium diplomatico monitum. Dissert. I, XI, XII, XIII. (Dut. p. 285).

CHAPITRE III.

BOSSUET ET LOCKE.

Absolutisme au XVIIe siècle. — Bossuet. Différence de ses principes et de ceux de Hobbes. Discussion de la souveraineté du peuple. De l'esclavage. Doctrine du droit divin. Distinction entre le pouvoir absolu et le pouvoir arbitraire. — Fénelon. Doctrine du droit divin. Hérédité des couronnes assimilée à l'hérédité des terres. Différences de Fénelon et de Bossuet : le *Télémaque*. Limites de l'autorité royale. Gouvernement mixte. Plans politiques de Fénelon. Angleterre. — Harrington-Filmer. Théorie du patriarchat. — Allgernon Sydney. *Discours sur le gouvernement.* Réfutation des doctrines de Filmer.—Locke. Sa théorie de l'état de nature. Loi naturelle. Droit de défense et droit de punir. — Théorie de la propriété. — De l'esclavage. — Du pouvoir paternel. — Etablissement de la société civile. Des trois pouvoirs. — Théorie du consentement exprès et du consentement tacite. — Discussion de la monarchie absolue. — Du pouvoir législatif. Sa souveraineté. Ses limites. — Rapport du pouvoir exécutif et du législatif. — De la prérogative royale. — Théorie du droit d'insurrection. — Appréciation de la politique de Locke.

Nous avons vu paraître aux XIVe et XVe siècles les premiers germes des doctrines populaires et démocratiques. Au XVIe elles s'allient à la réforme religieuse, et elles éclatent, en France, en Hollande, en Ecosse, avec un redoutable retentissement. Mais à la fin du siècle les passions se calment et s'apaisent, diverses transactions règlent et terminent pour un temps les dissensions religieuses ; l'ordre se rétablit, et les doctrines monarchiques sorties victorieuses de tant de redoutables épreuves, commencent à reparaître avec autorité. Le gouvernement des Stuarts en Angleterre, celui d'Henri IV, de Richelieu, de Louis XIV en France invoquent l'un et l'autre les principes de la monarchie

absolue. C'est le moment où les idées populaires, vaincues en France, passent en Angleterre, et livrent à la dynastie des Stuarts un combat sanglant, où, après de nombreuses alternatives de succès et de revers, elles triomphent enfin définitivement avec la révolution de 1688. En France, la monarchie est plus heureuse : ces doctrines hardies ne trouvent point d'écho; et si l'on excepte quelques éclipses passagères, jamais la royauté, dans aucun temps ni dans aucun pays, n'avait donné une course si triomphante. Cependant les principes absolutistes ne passent pas sans protestation, et vers la fin du règne de Louis XIV, au commencement du siècle suivant, quelques idées nouvelles et singulières commencent à se faire jour, et annoncent des témérités plus grandes.

Nous avons déjà longuement exposé la théorie du plus profond avocat de l'absolutisme au XVII[e] siècle, de Hobbes. C'est le défenseur du despotisme vaincu. Voyons maintenant l'apologiste du despotisme triomphant, incontesté, protégé par la gloire et le succès : c'est Bossuet, c'est l'auteur de la *Politique tirée de l'Écriture sainte*.

Hobbes et Bossuet ont une même cause, la défense de la monarchie absolue : mais ils n'ont point les mêmes principes, et les différences qui les séparent ne sont pas sans importance, au moins en spéculation. Hobbes n'attribue l'origine de la société qu'à la crainte et à l'intérêt. Bossuet ajoute à ces deux principes, la fraternité universelle, selon cette parole de saint Matthieu : « Vous êtes tous frères (1). » Le gouvernement n'est pas seu-

(1) Politique tirée de l'Écriture, l. I, art. I, prop. 3.

lement établi pour assurer l'intérêt propre des individus, mais pour maintenir l'union, la concorde, et l'amitié parmi les hommes (1). Hobbes ne parle jamais au pouvoir que de ses droits : Bossuet lui explique ses devoirs : fort de l'autorité de l'Ecriture, il parle aux rois un fier langage, que ne connaît pas l'esprit servile de Hobbes : « Vous êtes des dieux, dit-il aux rois avec le roi prophète, mais, ô dieux de chair et de sang! ô dieux de boue et de poussière! vous mourrez comme des hommes, vous tomberez comme les grands. La grandeur sépare les hommes pour un peu de temps : une chute commune à la fin les égale tous (2). » On ne voit dans le système de Hobbes que deux principes de gouvernement : la crainte et la force. Bossuet ajoute la raison : « N'eût-on qu'un cheval à gouverner, et des troupeaux à conduire, on ne peut le faire sans raison : combien plus en a-t-on besoin pour mener les hommes et un troupeau raisonnable (3)! » Aussi Bossuet est-il l'adversaire du pouvoir arbitraire dont le *De Cive* de Hobbes n'est que la savante et subtile justification : « Sous un Dieu juste, dit Bossuet, il n'y a point de puissance qui soit affranchie par sa nature de toute loi naturelle divine ou humaine (4). » Il reconnaît donc que le pouvoir a des lois, et que dans un Etat bien ordonné, il y a des lois fondamentales, contre lesquelles tout ce qui se fait est nul de droit (5). Enfin Bossuet met au-dessus de la puissance royale, la reli-

(1) Ib. art. III, prop. 3.
(2) L. V, art. IV, prop. 1.
(3) L. V, art. I, prop. 1.
(4) L. VIII, art. I, prop. 4.
(5) L. I, art. IV, prop. 7; et liv. VIII, art. II, prop. I.

non pas le pouvoir ecclésiastique, mais la crainte
eu et la piété : il soumet à la majesté divine la
té tout humaine des rois ; et cette crainte de Dieu,
elle le contre-poids de la puissance souveraine (1).
it au contraire que, dans le système de Hobbes, le
n'est pas plus soumis à la religion qu'à la loi.
et l'autre obéissent à sa volonté arbitraire. Le
ir du prince dans Hobbes ressemble à la force
fatalité ; dans Bossuet, au contraire, à l'action
Providence : l'un est tout physique et l'autre tout
; l'un est sans frein d'aucune espèce ; l'autre
chaîné par la conscience, la raison, la religion.
sont les différences de ces deux systèmes qui ce-
nt ont beaucoup de principes semblables et un
n commun, la défense de la monarchie absolue.
suet admet, comme Hobbes, une sorte d'état de
antérieur au gouvernement civil, où tout était
ie à tous (2) : « Où tout le monde veut faire ce
veut, nul ne fait ce qu'il veut ; où il n'y a point de
, tout le monde est maître ; où tout le monde
aître, tout le monde est esclave (3). » Dans cet
il est bon que chacun renonce à sa propre vo-
et la transmette au gouvernement. Ainsi toute la
est dans le magistrat souverain, et chacun l'affer-
préjudice de la sienne propre. On voit ici que
et donne au gouvernement la même origine que
s lui-même, le besoin d'une force souveraine qui

IV, art. II, prop. 1.
I, art. III, prop. 4.
, prop. 5.

résume et accable toutes les forces particulières. Il entre même dans cette idée de Hobbes, qu'avant l'institution du gouvernement il n'y a point de droits particuliers. « Otez le gouvernement, dit-il, la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière. Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit, et tout est en proie à tous (1). » Enfin, il ajoute : « De là (du gouvernement) est né le droit de propriété, et en général *tout droit doit venir de l'autorité publique* (2).. »

Bossuet, en accordant que le gouvernement doit son origine au sacrifice que fait chaque individu de sa force particulière au souverain, est loin d'admettre cette conséquence, que le peuple est la source de la souveraineté. En effet, avant l'institution du gouvernement, il n'y a rien qu'anarchie. Supposer qu'alors le peuple est souverain, ce serait déclarer qu'il y a déjà une certaine forme de gouvernement, quelque chose de réglé, quelque droit établi, ce qui est contraire à l'hypothèse même. La souveraineté ne commence qu'au moment où finit l'anarchie, c'est-à-dire le pouvoir de tous, et la prétention contraire de tous à tous : jusque-là il n'y a qu'une multitude que l'on ne peut appeler du nom de souverain. Il est vrai que c'est cette multitude qui crée le souverain en se soumettant à lui. Mais par cela même qu'elle donne la souveraineté, il est évident qu'elle ne la possède plus. La souveraineté est précisément le pouvoir né de l'abandon et du renoncement que chacun fait

(1) L. I, art. III, prop. 4.
(2) Ib. ib.

de sa force individuelle : elle implique donc la soumission nécessaire et l'abdication complète de la multitude (1).

On parle d'un pacte que le peuple ferait avec le souverain, et en général on rapporte toute relation de pouvoir et d'obéissance à des contrats. On veut que les relations de maître et de serviteur, de père et d'enfant, de mari et de femme reposent sur des pactes mutuels (2). Bossuet repousse absolument cette doctrine des pactes, et c'est encore là ce qui le sépare de Hobbes ; celui-ci rapportait tout à des conventions ; la servitude elle-même, dans son système, suppose un consentement primitif, et le droit du despotisme se tire de la volonté libre des contractants. Bossuet, au contraire, voit dans les rapports naturels des choses, et dans l'ordre essentiel des créatures la raison de leur dépendance. Mais quelle que soit la différence de leurs principes, il faut avouer cependant que Bossuet ne diffère guère de Hobbes dans sa justification de la servitude. Son goût de l'autorité et son mépris de la liberté, qu'il n'a jamais voulu distinguer de l'anarchie, va jusqu'à lui faire trouver l'esclavage un état juste et raisonnable. Il admet la misérable preuve donnée par Grotius et par les jurisconsultes embarrassés de justifier légalement un état qu'ils déclaraient, en théorie, contre nature. Bossuet voit l'origine de la servitude dans les lois d'une juste guerre où le vainqueur, dit-il, peut tuer le vaincu, et cependant lui conserver la vie (*servus, servare*). Ce n'est pas là un pacte, c'est un

(1) Cinq. avert. aux protestants, XLIX.
(2) C'était la doctrine du ministre Jurieu.

don. « Le maître fait la loi telle qu'il veut; l'esclave la reçoit telle qu'on veut la lui donner, ce qui est la chose du monde la plus opposée à la nature d'un pacte. » Rien n'est plus vrai, et le faux système de Hobbes, qui rapporte à un consentement libre le sacrifice de la liberté, est justement confondu; mais le principe de Bossuet est-il plus sensé? Le droit d'une juste guerre est-il de tuer le vaincu sans nécessité? Ce droit est-il d'ôter au vaincu tout droit personnel et de déclarer, selon l'expression de Bossuet, qu'il n'a plus d'état, plus de tête (*caput non habet*), qu'il n'est pas une personne dans l'Etat, qu'aucun bien, aucun droit ne peut s'attacher à lui, qu'il n'a ni voie en jugement, ni action, ni force, qu'autant que son maître le permet (1)? Le droit d'une juste guerre, je répète, va-t-il jusque-là? Pour moi, je trouve que les apologistes modernes de l'esclavage, Hobbes, Grotius, Bossuet, sont bien loin de la philosophie profonde qu'Aristote avait apportée dans cette question. Celui-ci ne fonde l'esclavage ni sur un contrat, ni sur le droit d'une juste guerre, mais sur le seul principe qui le pourrait légitimer, s'il était légitime, je veux dire l'inégalité naturelle des hommes. Hors de là, la raison admet sans doute des degrés dans la hiérarchie sociale, mais elle ne peut voir dans cette suppression de tête et d'Etat, dans cette négation de tout droit qu'un abus de la force et un outrage à la fraternité que Bossuet déclare le fondement de la société des hommes. Il est mieux inspiré lorsqu'il prouve contre Jurieu que la subordination des

(1) Ib. L.

aux parents n'est pas un pacte, mais l'effet d'une naturelle (1). Seulement il oublie de nous dire, relation reste toujours la même lorsque le fils homme, et si alors l'obéissance, différente du, est autre chose qu'un consentement libre. malgré l'avis de Bossuet, il faut bien reconnaî- l y a encore une sorte de pacte entre le mari et ne, dans le principe même de la famille. Le ma- st incontestablement un contrat consacré par la ar Dieu, et le pouvoir marital, selon l'expression 'Aristote, est analogue au pouvoir républicain. uet, en rejetant d'une manière absolue la théorie tes, défendue d'autre part d'une manière égale- agérée, n'avait garde d'admettre que le peuple, onnant un souverain, fasse avec lui un pacte où serverait, le cas échéant, la souveraineté même andonne. L'intérêt qui fait que le peuple renonce chie, exige aussi qu'il renonce à toute revendi- le la souveraineté, et qu'il ne marque d'autres au souverain que celles qui lui sont fixées déjà uité naturelle et son intérêt propre (2).

principe de la souveraineté n'est pas dans le qui ne peut donner ce qu'il n'a pas, il faut her plus haut. Ce principe est en Dieu même. t le roi des rois, et à l'origine, il a été le seul hommes. Tous les pouvoirs humains, quels oient, ne sont que des émanations de ce pre- uvoir; ils ne sont légitimes que parce qu'ils le ntent en quelque degré. C'est là qu'est le seul

LII.
LVI.

fondement de leur droit. Tous les gouvernements sont donc de droit divin; car tous sont permis par Dieu, et tous, par la parcelle d'autorité qu'ils contiennent, plaisent à Dieu qui veut l'ordre et qui les autorise, parce qu'ils maintiennent l'union et la paix dans la société (1). Mais si tous les gouvernements, sans examiner leur origine, et par cela seul qu'ils existent, doivent être respectés et obéis, il y en a cependant qui sont préférables aux autres, et entre tous, le meilleur et le plus naturel est la monarchie. « La monarchie a son fondement dans l'empire paternel, c'est-à-dire, dans la nature même... Les hommes naissent tous sujets; et l'empire paternel qui les accoutume à obéir, les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef. » La monarchie est le gouvernement le meilleur, parce qu'il est le plus durable, le plus fort, le plus un : il convient plus que tout autre au gouvernement militaire; et ce dernier finit presque toujours par l'entraîner après soi (2).

Nul écrivain n'a eu au même degré que Bossuet le culte de la royauté : elle est pour lui comme une religion. « Les rois sont choses sacrées, dit-il (3). » L'attentat à la personne des rois lui paraît un sacrilége, et il dit qu'il faut respecter les rois avec religion; il admire cette expression de Tertullien, qui appelle le culte que l'on rend aux rois « la religion de la seconde majesté. » Cette seconde majesté n'est « qu'un écoulement de la première, c'est-à-dire de la divine, qui pour le bien des choses humaines a voulu faire rejaillir quel-

(1) Polit. l. II, art. I, prop. 2 et 6.
(2) Ib. prop. 7 et 8.
(3) L. III, art. II, prop. 2.

s parties de son éclat sur les rois (1). » Lorsque suet veut donner une idée par comparaison de la ndeur du prince, il la cherche dans la grandeur de u. Comme Dieu est tout dans l'univers, de même le ce est tout dans l'État; tout vient à lui, tout coule lui : il est l'État même. Sa puissance agit en me temps dans tout le royaume, comme celle de u se fait sentir en un instant de l'extrémité du nde à l'autre. Partout la magnificence de Dieu accompagne sa puissance : ainsi la majesté est dans le ce l'image de la grandeur de Dieu. Dieu est la teté même, la bonté même, la puissance même, la on même; en ces choses est la majesté de Dieu; en age de ces choses est la majesté du prince (2). is une telle grandeur ne s'attacherait point à la sonne du souverain, si son pouvoir était limité. si le pouvoir du roi est-il absolu (3). Il ne rend pte de ses ordres à personne; il n'y a point d'appel ses jugements; enfin il est supérieur aux lois. Sans te le roi a des devoirs : il ne doit pas mettre ses ntés à la place des lois, et il doit à tous l'exemple l'obéissance à la justice : mais les lois n'ont point prise sur lui : il est en conscience obligé à les erver, mais nulle force ne l'y peut contraindre. En t, on ne pourrait contraindre le roi à l'obéissance x lois, sans mettre la force hors de lui et par conséquent sans diviser l'État. L'union de l'État veut que tes les forces soient dans une seule main; et il ne

1) Ib. prop. 3.
2) L. V, art. IV, prop. 1.
3) L. IV, art. I, prop. 1.

faut laisser d'autre limite à la puissance du prince que son intérêt propre, qui est compromis devant la ruine de ses sujets. Ainsi les rois sont soumis aux lois, mais non pas aux peines des lois. Il y a toujours une exception en leur faveur dans les lois pénales, et pour employer une distinction de la théologie, les rois sont soumis aux lois, quant à la puissance directive, mais non quant à la puissance coactive (1). On comprend qu'avec de tels principes, Bossuet refuse de reconnaître au peuple le droit de déposer le souverain et de lui faire la guerre, sous quelque prétexte que ce fût, même sous le prétexte de religion. Il avoue qu'il y a un point où le sujet doit refuser d'obéir : car il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Mais il n'y en a point où il soit permis de se révolter : ainsi la cruauté, l'infidélité, l'impiété ne sont point une raison de s'affranchir de l'autorité du souverain légitime (2). Par ces maximes Bossuet ne frappait point seulement les écrivains de l'école protestante : ses coups allaient plus haut, et tombaient jusque sur la chaire de saint Pierre, d'où étaient partis au moyen âge et au XVIe siècle tant d'anathèmes contre la souveraineté des rois.

Ne l'oublions pas cependant, Bossuet fait quelques efforts pour distinguer le pouvoir absolu du pouvoir arbitraire. « Sans examiner, dit-il, si ce pouvoir est licite ou illicite, il suffit de déclarer qu'il est barbare et odieux (3). » Sans doute cela suffit. Mais n'est-il pas étrange de laisser dans le doute si ce qui est odieux ne pourrait pas être li-

(1) L. IV, art. I, prop. 4 et 3. 5e avert. XLIV. Voy. plus haut, l. III, sect. II, chap. III, p. 102-103.

(2) L. VI, tout entier, et 5e avert. tout entier, et particul. XXXIII.

(3) L. VIII, art. II, prop. 1.

omme si la question ne paraît pas tranchée par cela
? Tant Bossuet craint de diminuer en vain l'au-
du pouvoir, même odieux! Il reconnaît le pou-
arbitraire à quatre signes : 1° les sujets sont es-
s; 2° on n'y possède rien en propriété ; 3° le prince
se à son gré des biens et de la vie de ses sujets ;
n'y a de loi que sa propre volonté. Dans le gou-
ment absolu, ces quatre caractères ne se rencon-
pas, car le souverain n'est absolu que par rap-
à la contrainte; mais il y a dans ces empires des
ontre lesquelles tout ce qui se fait est nul de droit.
is sont celles que l'on appelle fondamentales, que
narque est obligé de respecter, sous peine de ren-
r son empire (1). Voilà, il est vrai, une bien forte
ère opposée au pouvoir des rois. Mais quelle ga-
 ont les sujets que ces lois seront respectées? On
e que dans un gouvernement légitime, qui est à la
bsolu, les personnes sont libres, et la propriété des
 inviolable (2). Mais sur quoi se fonde-t-on pour
er que les personnes et les biens n'ont rien à
dre de la volonté d'un roi qui peut tout? De ce
es mœurs, dans un certain État, empêchent d'al-
ux dernières extrémités, faut-il croire toutefois que
uvernement n'est pas arbitraire, parce qu'il n'abuse
utant qu'il le pourrait? Il faut sans doute admettre
différence entre les gouvernements civilisés et les
ernements barbares. Mais la civilisation pourrait-
longtemps résister à cet empire absolu, qui dégé-
chaque jour, par la nature des choses, en un

Voyez plus haut, p. 280.
L. VIII, art. II, prop. 2 et 3.

empire arbitraire? Tout ce qui se fait contre les lois fondamentales, est, dit-on, nul de soi! Mais qui annulera ces actes contraires aux lois fondamentales, s'il n'y a point un pouvoir modérateur, un arbitre, et enfin un contrôle, si humble qu'il soit? Et Bossuet nous avoue lui-même qu'il n'y a point de tentation égale à celle de la puissance, ni rien de plus difficile, que de se refuser quelque chose, quand les hommes vous accordent tout (1). Et cependant il ne veut point qu'on cherche de secours contre ces tentations des princes, et il n'admet que ce qu'il appelle des remèdes généraux, c'est-à-dire la crainte de Dieu, la religion et la piété (2).

Bossuet avait devant les yeux un spectacle qui l'a ébloui. Il semble ne chercher ses exemples que dans les livres saints, et il a toujours un modèle invisible: c'est celui de la monarchie qui lui présentait un si bel ordre, une si grande force, et une splendeur qui paraissait l'image de la majesté divine. Il crut voir dans cet état de choses, que la suite des événements avait amené et que la suite des temps devait détruire, le type de la société politique, qu'il cherchait, comme Platon, comme Cicéron, comme toutes les grandes imaginations l'ont toujours cherché. La monarchie qui, depuis des siècles, depuis la chute de l'Empire romain, et à travers les luttes et les discordes du moyen âge, avait toujours cherché l'indépendance et la suprématie, avait enfin obtenu la force où elle aspirait, et la sécurité de son empire lui permettait de le couvrir de cette magni-

(1) L. X, art. VI, prop. 1.
(2) Ib. ib., prop. 2.

ance et de cette majesté qui abattaient l'esprit de Bos-
t, si fier qu'il fût, parce qu'il y voyait le reflet de la
ndeur divine. Jamais, depuis les empereurs romains
les rois de l'Orient, le respect du pouvoir n'avait été
rès de l'apothéose ; jamais la religion n'avait aussi
ntement consenti à défendre contre toute atteinte, et
me les siennes propres, l'autorité temporelle; jamais
in la politique n'avait prétendu avec une si grande
fiance avoir découvert le modèle politique. Platon
yait l'idéal dans l'avenir, ou plutôt dans la rai-
n. Cicéron le voyait dans le passé. Bossuet le trouvait
tour de lui, et il ne soupçonnait pas que cet idéal
fût qu'une apparence et un songe trompeur et pas-
ger. Il croyait esquisser l'image d'une chose éter-
lle; et le modèle devait périr bien avant l'image.
elques années plus tard, des désastres sans nom,
irés par les abus de cette puissance absolue, menacè-
nt un instant d'engloutir l'État avec le prince; quel-
es années plus tard encore, une corruption effroyable
t un scandale insolent prenaient la place de cette ma-
nificence majestueuse où Bossuet vénérait l'image de
a grandeur de Dieu; et enfin un siècle après, une ca-
tastrophe extraordinaire emportait la royauté, le prince
t toute sa splendeur.

Nous avons fait remarquer qu'au XVIe siècle les idées
mocratiques s'introduisent jusque dans les écrits qui
raissent leur être le plus opposés. C'est le con-
aire qui se vit en France au XVIIe siècle. Les principes
e la monarchie absolue s'imposent encore aux esprits
es plus portés à l'indépendance, et le libéralisme de

quelques écrivains n'est qu'un absolutisme mitigé. Cette remarque s'applique surtout à Fénelon, qui passe pour représenter déjà le XVIII[e] siècle dans le XVII[e]. Ce grand et charmant esprit partage avec Bossuet les sympathies et les attachements des âmes religieuses et élevées ; l'un subjuguant la volonté par un génie d'autorité qui n'a pas d'égal, l'autre la séduisant par une douceur et un esprit de liberté qui plaît davantage aux hommes de notre temps : tous deux sont partisans de la monarchie et du droit divin. Mais Bossuet n'admet que la monarchie pure et sans restriction ; Fénelon voudrait une sorte de monarchie aristocratique, et en quelque sorte représentative.

Fénelon admettait comme Bossuet que l'autorité vient de Dieu, qu'elle doit être sacrée, quelle que soit sa forme, et qu'il est interdit au peuple de rien entreprendre pour en changer les conditions (1). Il est vrai que l'autorité souveraine peut elle-même, si elle le veut, changer les conditions de l'État, mais elle seule le peut : et toute entreprise qui vient d'ailleurs est une usurpation. Il est vrai encore que l'usurpation elle-même, lorsqu'elle n'est pas contestée, peut à la longue, par le droit de prescription, devenir l'autorité légitime ; mais il n'en faut point conclure que l'usurpation devienne légitime par cela seul qu'elle a acquis le pouvoir, comme si l'on devait penser que Dieu autorise tout ce qu'il permet. « Il faut sans doute payer les taxes qu'un usurpateur impose, obéir aux lois civiles qu'il fait, se

(1) J'userai avec discrétion de l'*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, publié par l'Écossais Ramsai, selon les principes de Fénelon. Voy. c. VI

soumettre généralement à toutes les ordonnances qui sont nécessaires pour conserver l'ordre et la paix de la société ; mais il ne faut jamais que cette obéissance aille jusqu'à approuver l'injustice de son usurpation, beaucoup moins à jurer qu'il a droit à la couronne dont il s'est emparé par violence (1). » On devine de quel usurpateur il s'agit.

Fénelon unit dans un même droit l'hérédité des couronnes et l'hérédité des terres. Selon lui, comme selon Bossuet, comme selon Pascal, si l'on juge d'après les lois de la nature, les hommes étant tous frères et tous égaux, ils ont tous un même droit à ce qui est nécessaire à la conservation : ils ont donc un droit égal aux biens de la terre, et il paraît juste, selon le droit de la nature, que tous possèdent en commun et sans partage la terre commune. Selon le même droit, il semble à quelques-uns que les hommes sont naturellement indépendants les uns des autres, et qu'en principe, il doit y avoir égalité de commandement et d'obéissance. Mais comme les passions sont plus fortes que la raison, cette absolue égalité de biens et d'autorité ne servirait qu'à mettre les plus faibles sous le joug des plus forts : la communauté ne serait que brigandage, et la liberté qu'anarchie. Il a donc fallu quelque règle qui fixât la propriété et la souveraineté ; et la même nécessité qui établit le droit inviolable du propriétaire, établit aussi celui du souverain. Les premiers occupants n'avaient pas naturellement le droit de transmettre leurs biens à leur postérité, pas plus que les souverains la possession de leurs couronnes. Mais il a fallu consacrer ce

(1) Essai sur le gouv. civ., c. III.

double droit, pour obvier aux inconvénients perpétuels de nouvelles distributions de terre, et de nouvelles élections de princes : l'ordre veut qu'il y ait quelque chose de certain et de réglé ; et le même intérêt, le même droit de prescription assure à la fois les terres et les trônes. « On est injuste et ravisseur de voler le plus simple meuble, de prendre quelques arpents de terre : serait-on juste de voler des couronnes et de s'emparer des royaumes ?... S'il y avait un moyen fixe pour distribuer les couronnes et les biens selon le droit naturel, c'est-à-dire, selon la loi immuable de la parfaite et souveraine justice, le droit héréditaire des empires et des terres serait injuste. Mais les passions des hommes et l'état présent de l'humanité rendant la chose impossible, il faut qu'il y ait quelques règles générales pour fixer les possessions des couronnes, comme celles des biens (1). »

Je ne reproduirai pas les parties de cette politique, où Fénelon parle tout à fait le langage de Bossuet. Il critique avec force le principe du droit de révolte : il montre les dangers du gouvernement populaire : il soutient la supériorité de la monarchie sur toutes les formes de gouvernement. Mais ici les différences commencent, et l'on va voir par quels côtés Fénelon déplaisait à Louis XIV, et pourquoi celui-ci l'avait surnommé le bel esprit le plus chimérique de son royaume.

On ne peut sans doute nier que Bossuet dans sa Politique ne parle souvent aux rois un langage sévère : mais

(1) Ib. c. IX. On voit que l'auteur est très-préoccupé de l'idée d'usurpation : ce sont là sans doute les principes de Fénelon, mais il faut y reconnaître aussi les sentiments du Jacobite.

paroles sont toujours couvertes de l'autorité de l'É-
ure, et, d'ailleurs, cette sévérité de langage se trouve
tamment adoucie par une adoration presque supers-
ise de la majesté royale; et cette sorte d'idolâtrie
it agréablement accompagner, dans le cœur du
ce, les conseils d'une piété austère, dont celui-ci re-
issait d'ailleurs consciencieusement la juste auto-
Mais Fénelon, tout en respectant dans son principe
orité souveraine, ne paraissait pas aussi disposé à
er les rois comme des dieux : il avait le goût de la
ontrance : il excellait dans l'expression de ces mo-
ités douces, mais fatigantes à la longue pour un esprit
minateur, peu ami des représentations. Les disserta-
ons de *Télémaque* sur les devoirs des rois, sur les dan-
gers des cours, sur l'orgueil des pouvoirs, sur le liber-
inage des princes, sur leur ambition, leur fol amour de
la guerre, sur les excès du luxe et de la somptuosité;
tous ces conseils d'une sagesse privée, qui ne s'autori-
sait pas cette fois de la parole sainte; enfin ce plato-
nisme politique qui n'admettait que les guerres justes et
es dépenses utiles, qui prétendait régler les mœurs des
ois comme celles des simples citoyens; cet esprit d'u-
opie, qui, après Platon et Morus, imaginait encore une
épublique nouvelle fondée sur le partage des biens,
es lois somptuaires, les mœurs pastorales et pacifiques
les peuples primitifs, toute cette politique idéale devait
eu convenir à un roi d'un esprit très-positif, d'un ca-
actère très-impérieux, passionné pour la splendeur
xtérieure, passionné pour ses plaisirs, assez docile à
a religion qu'il craignait, mais assez dédaigneux des
onseils de la raison et de la morale, au-dessus des-

quelles il se croyait placé par son rang. Fénelon eût été un admirable directeur de roi : mais ce besoin de direction dont il était possédé, devenait naturellement et comme à son insu un esprit d'opposition. Ce qui eût été une heureuse sévérité dans l'intimité de la direction, devenait une témérité irrespectueuse dans un livre.

Mais Fénelon ne se contentait pas de réprimander la royauté avec un peu plus de liberté et d'audace que Bossuet ; il rêvait certains tempéraments à l'autorité royale, qui eussent paru à celui-ci des restrictions séditieuses. Examinant les limites de la souveraineté, il les trouve dans ce que le siècle suivant aurait appelé les droits naturels de l'homme. Il distingue trois pouvoirs dans l'exercice de l'autorité : pouvoir sur les actions, pouvoir sur les personnes, pouvoir sur les biens. Or ces trois pouvoirs ne doivent s'exercer que selon une loi fondamentale, le bien public. La loi naturelle ordonnant à chacun de se sacrifier à tous, le prince ne doit jamais agir dans son propre intérêt, mais dans celui de tous. Aussi n'a-t-il de pouvoir que sur les actions, et non pas sur la volonté intérieure des sujets. « Nul souverain, par exemple, ne peut exiger la croyance intérieure de ses sujets sur la religion. Il en peut empêcher l'exercice public, ou la profession ouverte de certaines formules, opinions ou cérémonies qui troubleraient la paix de la république, par la diversité et la multiplicité des sectes : mais son autorité ne va pas plus loin... On doit laisser les sujets dans une parfaite liberté d'examiner, chacun pour soi, l'autorité et les motifs de crédibilité de cette révélation. » Cette opinion est toute contraire à celle de Bossuet, qui reconnaissait au

souverain le droit de contraindre par la force, et même de punir du dernier supplice les ennemis de la religion. Il en est de même des autres pouvoirs sur les personnes ou sur les biens. « Toute loi faite, toute guerre déclarée, tout impôt levé dans une autre vue que celle du bien public, est un violement des droits essentiels de l'humanité (1). » Je rapporte ces paroles de Ramsai, dans leur incorrection, sans être trop persuadé qu'elles viennent de Fénelon même. Il est possible que cet Écossais, si royaliste qu'il fût, ait introduit dans les principes de Fénelon quelques-unes des idées du parlementarisme anglais. Chez un peuple libre, ceux-là même qui s'opposent à la liberté, en adoptent instinctivement les principes et les langages. Au reste, ce qui est tout à fait conforme aux principes connus de Fénelon, c'est la théorie de la monarchie aristocratique exposée dans l'*Essai sur le gouvernement civil* (2).

Selon Fénelon, l'autorité doit être entre les mains d'un monarque : l'unité du pouvoir assure l'union dans la société, la promptitude dans les conseils, l'exactitude dans le commandement militaire. Comme il y a toujours deux classes dans la société : la première de ceux qui naissent dans la richesse et la grandeur ; la seconde de ceux qui vivent du travail, si les uns gouvernent tous seuls, les autres sont opprimés ; c'est ce qui arrive dans l'aristocratie et dans la démocratie. « Il faut une puissance supérieure à ces deux ordres, qui les tienne dans leurs justes bornes. La royauté est comme le point d'appui d'un levier, qui en s'appro-

chant de l'une ou de l'autre de ces extrémités, les tienne dans l'équilibre. » Mais comme il est impossible qu'un homme voie tout par lui seul, et connaisse absolument le mieux, il lui faut des conseillers qui l'empêchent de changer son pouvoir absolu en pouvoir tyrannique, et cela en partageant avec lui le droit de faire les lois. Ce droit doit appartenir à une chambre composée de membres tirés de l'aristocratie ; ils sont tous moins que le roi, et ne peuvent rien sans lui. Le roi peut tout au contraire, excepté de faire les lois. Ainsi se trouveront réunies la sagesse et la puissance. Ce n'est pas tout. Le peuple, qui n'est point en état de faire les lois, ne doit point cependant être tout à fait exclu du gouvernement. Sans doute le peuple ne doit point partager le pouvoir législatif, car aussitôt qu'il entre en partage, il tire tout à lui, et l'Etat est bientôt réduit au despotisme de la populace. Mais ce qui est du droit du peuple, c'est de voter lui-même les subsides extraordinaires que le prince veut lever sur lui. « Je ne parle point, dit Fénelon, des revenus annuels et réglés, qui sont absolument nécessaires pour le soutien de l'Etat et de la royauté : ce sont des prérogatives inaliénables de la couronne, que les rois ont toujours droit d'exiger. Je ne parle que des subsides extraordinaires, nouveaux et passagers. »

Quelque restriction qu'apporte ici l'auteur à ce droit important de voter l'impôt, on voit peu à peu dévier et s'atténuer l'idée rigoureuse et exclusive de la monarchie absolue. Un partage de la puissance législative, un appel au peuple pour l'augmentation des taxes étaient de graves concessions à la liberté des su-

jets, d'importantes limites au pouvoir du roi. Nous sommes loin déjà de cette autorité toute divine, pour ainsi dire, dont le seul contre-poids est la crainte de Dieu. Il est vrai que cette forme de gouvernement proposée par Fénelon comme le gouvernement le plus naturel et le mieux pondéré, a aussi ses inconvénients, et il a soin de les marquer. Mais malgré ces inconvénients, on ne peut douter que ce ne soit à cette forme qu'il donne la préférence. On le voit marquer un goût particulier pour l'ancien état de la France, celui où les parlements et les Etats généraux limitaient la puissance du roi, et s'adressant à un roi futur, il lui adressait ces paroles, où se fait sentir ce regret : « Vous savez qu'autrefois le roi ne prenait jamais rien sur les peuples par sa seule autorité : c'était le parlement, c'est-à-dire l'assemblée de la nation qui lui accordait les fonds nécessaires pour les besoins extraordinaires de l'Etat. Hors de ce cas, il vivait de son domaine. Qui est-ce qui a changé cet ordre, sinon l'autorité absolue, que les rois ont prise de nos jours (1) ? » Et dans les plans de gouvernement que Fénelon avait concertés avec le duc de Chevreuse, pour proposer au duc de Bourgogne, on lit ces mots, qui annoncent toute une future révolution dans l'Etat : « Etablissements d'Etats généraux. Composition des Etats généraux : de l'évêque de chaque diocèse ; d'un seigneur d'ancienne et haute noblesse élu par les nobles ; d'nn homme considérable du tiers état, élu par le tiers état. Election libre : nulle recommandation du roi qui se tournerait en ordre ; nul député

(1) Examen de conscience sur les dev. de la royauté, art. III, XIII.

[illegible] etc. (1). » On [illegible] que dans le *Traité* [illegible] confie le pouvoir [illegible] héréditaire : ici il [illegible] électives. Telles [illegible] de Fénelon : [illegible] plus ou moins connus [illegible] encore que les utopies [illegible] recommander le grand [illegible] comment Féne- [illegible] comme [illegible] du dix-huitième [illegible] de la phi- [illegible] rations [illegible] par ses [illegible] aversion de la con- [illegible]. En un mot, il est le [illegible] siècle suivant ; [illegible] transition de Bos- [illegible]

La [illegible] pas aussi heureuse en Angleterre qu'elle l'avait été en France : elle y échoua contre deux révolutions, dont l'une décapita la royauté, et dont l'autre se contenta de la chasser. Ces grandes agitations durent inspirer de nombreux écrits politiques, et il serait trop long de les énumérer. Les principaux sont ceux de Hobbes que nous connaissons déjà, de Milton et de Saumaise, de Harrington et de

(1) Fénelon, Plans de gouvernement, art. II, § 3, 5°.

Filmer, d'Algernon Sydney, etc., enfin de Locke, qui termine le siècle et ouvre le siècle suivant.

Aucune inspiration nouvelle ne se fait remarquer dans les écrits politiques de Milton (1) : c'est la tradition de la démocratie calviniste du XVI[e] siècle, de Knox, Buchanan, Hubert Languet, etc. Il n'en est pas de même de Harrington. C'est sans doute un esprit plus bizarre qu'original, mais qui n'est pas sans prix. Son *Oceana* n'est qu'une utopie fantastique, qui a quelque analogie avec le système politique de Spinosa : représentation et égalité des partages, voilà son plan. Mais je trouve dans ses *Aphorismes politiques* deux idées dignes d'intérêt (2). La première, c'est que le pouvoir politique doit suivre la propriété. Là où la moitié des terres, ou des biens en général, est entre les mains d'un seul, l'État doit être monarchique; entre les mains de plusieurs, aristocratique; entre les mains de tous, démocratique : loi parfaitement conforme à l'expérience et à l'histoire. La seconde idée remarquable que je rencontre chez Harrington, c'est la théorie des contre-poids, fort peu connue jusque-là. Selon lui, la liberté est impossible sans deux assemblées. « Une assemblée du peuple sans sénat ne peut être sage. Un sénat sans assemblée du peuple est susceptible d'intérêts particuliers et ne sera pas honnête. Le sénat et l'assemblée du peuple une fois constitués dans toutes les règles, le reste de la république se constituera de lui-même. »

Le chevalier Filmer, aujourd'hui oublié, est l'auteur d'un livre, *Patriarca*, qui eut à cette époque un assez

(1) Voy. Des Pamphlets de Milton, par A. Geffroy. Paris, 1848.

(2) Aphorismes politiques, c. II, 11, 12, 14, et chap. dern., 76, 77, 78.

grand retentissement. L'illustre Algernon Sydney, réfugié alors en Hollande, le réfuta longuement dans ses *Discours sur le gouvernement*. Locke, dans son *Essai sur le gouvernement civil*, paraît plus préoccupé de Filmer que de Hobbes. Enfin J.-J. Rousseau lui-même, un siècle après, fait une allusion ironique aux doctrines du chevalier Filmer dans un passage du *Contrat social* que l'on ne comprend pas sans ce rapprochement (1).

La doctrine du chevalier Filmer est celle dont nous avons vu la réfutation anticipée dans le jésuite Suarez (2). Cette doctrine, c'est que le pouvoir politique a son origine en Adam. Le premier homme a été le premier souverain. Le pouvoir a dû se transmettre ensuite héréditairement de générations en générations, et s'est partagé entre les différents rois de la terre, qui doivent être considérés comme les successeurs d'Adam et de Noé. Telle est la bizarre fiction de Filmer, fiction qui, toute ridicule qu'elle paraît, est cependant au fond de toute doctrine monarchique qui ne veut pas reposer sur le consentement du peuple. Pour qu'il y ait un droit divin du monarque sur ses sujets, il faut que le monarque reçoive son pouvoir de l'hérédité. S'il vient un moment où l'on voit commencer le pouvoir royal, il faut toujours en revenir, soit à la force, soit à l'élec-

(1) « Je n'ai rien dit du roi Adam, ni de l'empereur Noé, père de trois grands monarques, qui se partagèrent l'univers, comme firent les enfants de Saturne, qu'on a cru reconnaître en eux. J'espère qu'on me saura gré de cette modération. Car, descendant directement de l'un de ces princes, et peut-être de la branche aînée, que sais-je si par la vérification des titres, je ne me trouverais point le légitime roi du genre humain ? » (*Cont. soc.* l. I, c. II.)

(2) Voy. plus haut, même tome, p. 91.

tion. Or, aucun de ces principes ne peut fonder un pouvoir inviolable et absolument irresponsable. Vient-il de la force, la force peut le détruire ; vient-il du peuple, celui qui l'a établi peut le renverser, ou tout au moins le corriger, ou enfin faire ses conditions. Il faut donc que l'on assimile le pouvoir royal au pouvoir paternel ; mais pour que ce rapprochement soit autre chose qu'une métaphore, on est forcé de remonter jusqu'au temps où la monarchie se confondait réellement avec la paternité, c'est-à-dire aux patriarches, et enfin jusqu'à Adam. En effet, la doctrine du droit divin ne suffit pas à établir absolument la supériorité du gouvernement monarchique sur tout autre ; car le droit divin, nous l'avons vu, autorise tous les gouvernements une fois qu'ils sont établis. Mais en rattachant le droit du roi au droit du père de famille, on fonde la souveraineté sur la nature même, et on exclut de l'avantage de la sanction divine tout gouvernement qui ne repose pas sur l'hérédité.

Je viens de dire que les *Discours sur le Gouvernement*, d'Algernon Sydney, sont une réponse au *Patriarche* du chevalier Filmer, et une réfutation de ses étranges doctrines. Je laisserai de côté dans cet auteur ce qui lui est commun avec tous les écrivains démocratiques, pour insister seulement sur sa forte et judicieuse polémique contre l'absolutisme patriarcal.

Si Dieu eût voulu, dit-il, attacher le droit souverain à une certaine famille, il aurait donné à tous ceux qui en descendent une certaine marque particulière, afin que les peuples pussent les reconnaître (1). Quelle plus grande chimère que de prétendre qu'Adam et les pa-

(1) Discours sur le gouvernement, c. I, sect. 7.

triarches ont été de véritables rois? Mais il est assez inutile de chercher ce qui s'est passé avant le déluge. Examinons seulement quand a commencé l'autorité royale. L'Ecriture nous dit que Nemrod a été le premier roi; et, dès ce premier exemple, la règle de l'hérédité était déjà violée; car Nemrod était le sixième fils de Cus, fils de Cham, qui était lui-même le plus jeune fils de Noé. Or, au temps de Nemrod, Cus, Cham, Sem et Noé vivaient encore; ils avaient tous un droit supérieur au sien. Ainsi, voilà le principe de la légitimité monarchique violé dès l'origine. Mais il y a plus ; l'Ecriture elle-même nous dit que l'empire de Nemrod était une usurpation (3). Il ne peut donc sortir de là aucune autorité légitime. Mais que devint ce prétendu droit patriarcal dans la famille de Sem? Abraham, jusqu'à l'âge de cent ans, n'eut pas d'enfants : il ne régna donc sur personne. A peine eut-il des enfants qu'il les dispersa, les envoyant chercher fortune ailleurs, et laissant son fils Isaac régner sur lui-même, comme un véritable roi stoïcien, jusqu'à la naissance de Jacob et d'Esaü. La supercherie de Jacob vient encore troubler le système de l'auteur. Car si le droit d'aînesse est établi par Dieu, et que l'autorité souveraine y soit attachée, il ne peut pas être changé ; et Isaac ne pouvait conférer le droit de l'aîné au plus jeune, l'homme ne pouvant pas détruire ce que Dieu a établi. Enfin, si Sem, Abraham, Isaac et Jacob étaient les vrais souverains, comment se sont-ils contentés d'un si petit territoire, puisque, d'après le principe de Filmer, ils devaient être les seigneurs de tout l'univers (1)?

(1) Ib. ib. sect. 8.

Mais en admettant même les principes de l'auteur, arrive à des conclusions toutes différentes. En effet, Adam ou Noé ont été rois en qualité de pères, cette issance a dû être partagée entre leurs enfants, puisqu'aucun d'eux n'était le père de l'autre. Or la même gle doit avoir lieu pour tous les pères du monde, et r conséquent toutes les familles sont libres dans leurs efs, jusqu'à ce que ceux-ci conviennent de se dépouiller de leurs droits et de s'associer ensemble pour établir gouvernement. En un mot, chaque père de famille t libre : ce qui est tout le contraire de ce que soutiennt les partisans du patriarcat (1).

De deux choses l'une : ou cette royauté paternelle t divisible, ou elle est indivisible (2). Si elle est indisible, elle doit avoir passé d'Adam à un seul de ses scendants, et il n'y a jamais qu'un seul homme dans monde qui soit le légitime souverain de toute la terre. is où est-il, cet héritier légitime? Qui sait si ce n'est s parmi les Turcs qu'il faut chercher ce patriarche, héritier le plus proche d'Adam ou de Noé? Mais, *non apparentibus et de non existentibus est eam ratio*. Si l'on ne trouve ni l'héritier légitime, ni le s proche après lui, tous les hommes en général hérit de ce droit solidairement; tous en obtiennent une rtie; et ce partage de la domination entre tous est ce e j'appelle la liberté. Si au contraire ce pouvoir priitif est divisible, Noé l'a divisé entre ses trois fils, qui t divisé entre leurs enfants, et ceux-ci de même in-

(1) Ib. sect. 9.
(2) Ibid. sect. 12.

définiment, ce qui conduit à cette conséquence que tous les hommes sont frères, et par conséquent égaux.

Filmer reconnaît que tous les rois ne sont pas les pères naturels de leurs sujets. C'est une concession dont il faut lui savoir gré. Mais il ajoute qu'ils sont et doivent être réputés les héritiers légitimes de ces premiers pères. Mais de ce que la qualité de père donne droit à la souveraineté, s'ensuit-il que la qualité de souverain donne droit à celle de père? Le nom de Père de la patrie que l'on attribue à d'excellents princes ne prouve rien; c'est un terme d'affection, par lequel les peuples ne prétendent pas reconnaître la paternité de leurs chefs, et qui ne s'applique pas de droit à tout prince quel qu'il soit. Si le droit du souverain repose exclusivement sur le droit primitif d'Adam ou de Noé, il ne peut résider dans leurs successeurs qu'en vertu d'une filiation légitime et attestée. Autrement de quel droit les réputerait-on héritiers de ces premiers pères, plutôt que tel autre de leurs sujets (1)?

En outre, du principe de Filmer naîtraient mille difficultés (2). Premièrement, s'il y a une telle loi, il n'est pas au pouvoir des hommes de la changer; le temps n'y peut apporter aucune prescription; tous les gouvernements qui ne sont pas conformes à ce principe sont défectueux par essence, et on peut avec justice les renverser et les détruire. Or, on ne connaît, au moins en Europe, aucun gouvernement qui soit établi sur de semblables principes. Il n'y en a donc pas un seul qui ne puisse être légitimement détruit. En second lieu,

(1) Ib. sect. 14.
(2) Ib. sect. 18.

supposez les généalogies parfaitement fixées, voici un nouvel embarras : quelle règle choisir pour l'hérédité? Chez quelques peuples, le plus proche héritier est celui qui est le moins éloigné de l'aïeul; chez d'autres, c'est le moins éloigné du dernier roi; d'autres admettent le droit de représentation. Enfin la ligne féminine doit-elle concourir avec la ligne masculine? Ce sont des questions insolubles, Dieu n'ayant donné aucune marque certaine pour reconnaître le véritable héritier.

Filmer se demande ce qui arriverait si le trône devenait vacant faute d'héritier connu, et il accorde aux souverains le droit de choisir ceux de leurs sujets qui leur conviennent pour en faire des chefs de famille, c'est-à-dire des pères, qui, à leur tour, en cas de vacance du trône, peuvent conférer l'autorité paternelle ou royale, à celui qui leur paraîtra le plus digne. Mais n'est-ce pas se jouer des termes que d'appeler du nom de paternelle une autorité de convention, que le roi de son autorité privée confère à quelques sujets pris au hasard, et que ceux-là à leur tour confèrent à quelqu'un d'entre eux? comme si le droit paternel pouvait être créé artificiellement par la volonté d'autrui. Dans ces conditions, le terme de père n'ajoute rien à celui de prince; et autant recourir purement et simplement à la doctrine du pouvoir absolu, sans la couvrir par un faux semblant de légitimité (1).

Enfin Filmer confirme sa doctrine du droit paternel par le principe du droit divin (2). « Le chef élu par le peuple, dit-il, ne tient pas en réalité son pouvoir du peu-

(1) Ib. sect. 19.
(2) Ib. sect. 20.

ple, mais de Dieu. » Mais si l'on considère comme une œuvre de Dieu, l'acte par lequel le peuple établit un roi absolu, pourquoi ne serait-ce pas aussi Dieu qui, par le moyen du peuple, forme toutes les formes de magistrature qui sont parmi les hommes? Tous les magistrats, dans quelque gouvernement que ce soit, sont les ministres de Dieu, et l'on ne peut tirer de là aucun avantage pour un gouvernement en particulier. Si l'on entend, au contraire, par le droit divin, un droit spécial conféré par Dieu à une famille ou à un homme, une commission enfin, on demande où est la marque de cette commission. Cette marque, selon Filmer, c'est la possession même du pouvoir. Car il prétend qu'il ne faut considérer que celui qui a le pouvoir en main, sans rechercher par quel moyen il y est arrivé, succession, élection, donation, ou même usurpation. Mais alors quelle nécessité de recourir au droit paternel et à une prétendue filiation héréditaire?

Filmer demande quand et comment les enfants deviennent libres de la puissance paternelle (1). S'il entend par là l'exemption du respect et de la reconnaissance, on répondra : Jamais; mais s'il parle seulement de l'exemption du pouvoir absolu, on peut dire que ce pouvoir cesse quand les pères ne peuvent plus en faire usage. Ainsi, lorsqu'il y a plusieurs générations, les enfants ne peuvent obéir à la fois à leur père, à leur aïeul et à leur bisaïeul. D'ailleurs, la nature a établi elle-même cette émancipation, même chez les animaux les plus stupides. La poule quitte ses poussins aussitôt qu'ils sont en âge de chercher la nourriture. La vache

(1) Ib. c. IV, sect. 4.

laisse son veau à lui-même, dès qu'il est en état de paître. Pourquoi en serait-il autrement des hommes?

Filmer objecte que si la souveraineté réside dans le peuple, elle ne peut résider que dans le peuple tout entier, et non dans une de ses parties; par conséquent, il n'y a qu'un seul et même pouvoir dans tous les peuples du monde, et il faut que le genre humain s'assemble pour décider du choix d'un gouvernement. Mais cette objection peut être rétorquée contre le système de Filmer. En effet, puisque la souveraineté n'appartient de droit qu'à un seul homme, comment cette souveraineté a-t-elle pu être divisée, comme elle l'a toujours été, et l'est encore? D'ailleurs en plaçant la souveraineté dans le peuple, on n'entend pas par là le genre humain tout entier, mais un nombre quelconque d'hommes qui jugent à propos de se réunir pour se gouverner par des lois communes. Enfin, si l'usurpation peut établir le droit d'un monarque, pourquoi n'établirait-elle pas le droit d'un peuple? Mais une telle rétorsion est inutile : car la liberté a été donnée par Dieu à chaque homme en particulier, et non au genre humain en corps (1).

Telles sont les principales objections que Sydney dirige contre le système chimérique de Filmer. Il triomphe sans difficulté de l'hypothèse du patriarcat. Quant à la doctrine de la monarchie absolue, il la combat par des arguments un peu vulgaires et sans nouveauté; nous les négligerons donc pour nous attacher au vrai philosophe du libéralisme anglais à cette époque, à celui que le XVIII[e] siècle a surnommé le sage Locke.

(1) Ib. sect. 5.

Aucun penseur n'a eu une plus grande influence au xviiie siècle que ce philosophe. En métaphysique, son *Essai sur l'entendement humain* a inspiré le *Traité des sensations* et toute la philosophie empirique et sensualiste du siècle. En religion, son *Traité du christianisme raisonnable* a été l'Evangile de tous les libres penseurs du temps. En pédagogie, son livre de l'*Education des enfants* est l'original de l'*Emile*. En politique enfin, son *Essai sur le gouvernement civil* a beaucoup servi à Montesquieu et à Jean-Jacques Rousseau.

Comme le *De cive*, ou le *Leviathan*, l'*Essai sur le gouvernement civil* est à la fois un traité philosophique et un livre de parti. Hobbes écrivait contre la révolution d'Angleterre. Locke écrit pour la défendre et la justifier. Exilé en Hollande sous la restauration des Stuarts, attaché au parti du prince d'Orange, et rentré avec lui en Angleterre, après la révolution de 1688, il a évidemment eu le dessein d'écrire un plaidoyer en faveur de cette révolution ; mais en même temps son but est de poser des principes généraux applicables à tous les Etats, et de composer un traité de droit politique.

Quoique Locke ne fasse pas une seule fois allusion à Hobbes dans son livre, et paraisse même répondre plus particulièrement à Filmer, il est impossible de méconnaître l'empire que les idées de Hobbes ont exercé sur son esprit. C'est lui qu'il combat sans le dire, et peut-être sans y penser ; c'est sur lui qu'il règle l'ordre et la suite de ses idées. Oserai-je dire cependant, que, quelque supérieur qu'il lui soit par la vérité et par l'honnêteté, il n'égale ni sa vigueur de raisonnement, ni sa subtilité d'analyse, ni sa précision de formules ?

Hobbes avait le premier imaginé de chercher l'origine de la société civile dans un certain état naturel antérieur à cette société. Locke part de la même hypothèse, mais il essaie de la justifier (1).

On demande quand les hommes ont été dans l'état de nature et quand ils en sont sortis. Locke répond avec raison que les hommes sont dans l'état de nature quand ils n'ont point formé de société politique commune. Ainsi les princes et les Etats indépendants sont entre eux dans l'état de nature : car ils n'ont d'autres lois pour régler leurs rapports que la loi naturelle, ou la loi de la force. Même alliés, les souverains sont encore entre eux dans l'état de nature : car ce n'est pas toute convention qui met fin à l'état de nature, mais une certaine sorte de convention : un Suisse et un Indien qui se rencontrent dans les déserts de l'Amérique peuvent faire entre eux certains pactes sans entrer pour cela dans une même société politique. Ces conventions doivent sans doute être exécutées; car la sincérité et la fidélité sont des obligations naturelles : mais elles n'ont point détruit l'état de nature. En un mot, l'état de nature est la relation qui existe entre les hommes en tant qu'hommes, abstraction faite de toutes les relations de la société civile. Dans ce sens, l'état de nature n'a jamais cessé et ne cessera jamais; car tous les hommes sont hommes avant d'être citoyens d'un pays.

L'état de nature n'est donc pas une sorte d'état sauvage, où les hommes n'obéissent qu'à la loi de la force et du besoin. C'est un état qui, pour ne pas avoir de lois civiles et politiques, n'est pas absolument sans

(1) Essai sur le gouvernement civil, c. I.

lois Il existe une loi de nature antérieure et supérieure à toutes les lois sociales, commandant aux passions individuelles, et obligatoire pour tous les hommes. Dans cet état primitif tous, il est vrai, sont libres et égaux; mais leur liberté ne consiste pas à pouvoir faire tout ce qui leur convient, ni à satisfaire leurs désirs par tous les moyens. Car étant libres et égaux, la loi naturelle leur défend de se détruire et de s'asservir les uns les autres. Ainsi, il y a une société naturelle entre les hommes, même avant l'institution de la société civile; et rien n'est plus différent de l'état de nature selon Hobbes, que l'état de nature selon Locke. D'après le premier, l'homme est affranchi de toute obligation et investi d'un droit universel, qui l'armant contre les autres hommes, arme également ceux-ci contre lui : tous les principes de la société sont donc l'effet de la convention. Selon Locke, au contraire, ces principes tiennent à la nature même, et il n'y aurait point de société civile, s'il n'y avait d'abord une société naturelle.

Il suit de là que l'état de nature n'est pas l'état de guerre (1). L'un peut exister sans l'autre. L'état de nature existe lorsque les hommes vivent conformément à la raison, sans aucun supérieur sur la terre, qui ait autorité pour juger leurs différends. Mais ce qui produit l'état de guerre, c'est une violence ouverte soit contre la vie, soit contre la liberté d'un autre homme. Or un tel état peut se rencontrer aussi bien dans la société civile que dans l'état de nature. Un voleur qui attaque nuitamment une maison habitée se met en état de guerre avec le propriétaire, et lui donne droit de guerre sur lui.

(1) Ibid., c. II.

Cet état n'est donc pas essentiel à l'état de nature; et par conséquent, il n'est pas plus légitime dans l'état de nature que dans la société civile. Or, chacun ayant le devoir de se conserver soi-même, a par là même le droit de se préserver de toute attaque, et peut répondre à la force par la force. Il n'est pas même nécessaire que ce soit à ma vie que mon adversaire s'attaque pour que j'aie le droit d'employer la force contre lui : s'il en veut à ma liberté, je dois le repousser de même : car la liberté étant le fondement de tout le reste, celui qui veut me ravir la liberté, me prend le tout.

Au droit de défense se rattache le droit de punir (1). Dans l'état de nature, chacun est tenu d'assurer l'exécution des lois de nature, c'est-à-dire de contribuer à la conservation du genre humain. Aussi Locke n'hésite pas à déclarer que tout homme a le droit de protéger l'innocent et de punir le coupable; car celui qui viole les lois se déclare par là même l'ennemi du genre humain, et par conséquent de chaque homme en particulier. Et ainsi chaque homme est intéressé à punir l'offense et à en exiger la réparation. Mais cette punition, il la doit infliger sans colère, telle que la raison tranquille et la pure conscience la lui dictent naturellement et en proportion de la faute commise. Si l'on doute d'un pareil droit, que l'on explique comment un prince peut faire périr pour un crime commis dans ses Etats un étranger qui n'est pas soumis à ses lois; ce ne peut être que du droit de la nature. On peut objecter encore que c'est une chose très-déraisonnable que les hommes soient

(1) Ibid. c. I.

juges dans leur propre cause. Mais c'est là un des inconvénients nécessaires de l'état de nature, et une des causes déterminantes de la société civile.

Parmi les droits naturels qui sont antérieurs à tout établissement politique, et que chaque homme peut défendre contre toute attaque, en vertu du droit de nature, l'un des premiers est le droit de propriété (1).

La théorie de la propriété est un des points les plus neufs et les plus forts du livre de Locke. La question de la propriété avait eu une grande place dans la révolution d'Angleterre; et c'était en partie au nom de ce droit que la révolution s'était faite. « Liberty and propriety, dit Voltaire, voilà la devise des Anglais; elle vaut bien : Montjoye et Saint-Denis. » Le roi Charles I[er] avait porté atteinte à ces deux principes en voulant établir des taxes sans l'autorité du parlement. C'est la même cause qui amena plus tard la révolution américaine. Ce qui explique en grande partie le caractère précis et déterminé de ces deux révolutions, c'est qu'elles ont eu lieu pour des causes précises. La révolution française, au contraire, semble être infinie comme les causes qui l'ont fait naître. Quoi qu'il en soit, la révolution d'Angleterre a été faite en partie au nom du droit de propriété; c'est pourquoi Hobbes déclare que c'est un droit séditieux. Ainsi, ce principe qui, dans d'autres temps, paraît, et avec raison, le principe conservateur par excellence, a dû se défendre d'être un principe anarchique et subversif.

Si, comme le dit l'Ecriture, « Dieu a donné la terre

(1) Ibid., c. IV.

aux fils des hommes, » il semble difficile de comprendre comment les personnes particulières peuvent avoir quelque chose en propre. C'est là pourtant ce qui a lieu en fait, et, suivant Locke, ce qui est légitime en droit, sans qu'il soit besoin d'aucun accord particulier fait entre ceux qui possèdent.

Quel est donc le principe par lequel, sans convention aucune, sans l'intervention de l'autorité et de la loi, l'homme devient propriétaire dans la communauté universelle? Ce principe est le travail. « Encore que la terre et les créatures inférieures soient communes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature par sa peine et son industrie appartient à lui seul; car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propre, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes. »

Cette dernière restriction est des plus graves, et elle touche aux points les plus délicats de la théorie de la propriété. Mais négligeons-la quant à présent pour démêler le principe nouveau que Locke introduit dans cette matière. Avant lui, je ne vois pas que l'on ait jamais fondé la propriété sur d'autres principes que l'occupation ou la loi. Locke voit plus loin et plus profondément en démêlant dans l'occupation elle-même un fruit du travail. En effet, cueillir un fruit c'est prendre une peine, c'est faire un effort : c'est un com-

mencement d'industrie; celui qui a pris cette peine, à l'exclusion de tout autre, a donc la propriété de ce fruit; il l'a mis hors de l'état commun. Dira-t-on que pour rendre cette appropriation légitime, il faut le consentement commun? Mais en vertu de ce principe aucune appropriation ne serait possible dans l'usage des choses communes. Dans un pâturage commun, l'herbe mangée par mon cheval devient mon bien propre, sans aucun autre accord que celui qui a mis la chose en commun. L'eau qui coule à la fontaine publique est à tous; mais si j'en ai rempli une cruche, l'eau que j'ai puisée est à moi, sans le consentement de personne : ou autrement l'usage n'en est pas commun.

Ainsi se fait l'appropriation pour les fruits de la terre; en est-il de même pour la terre elle-même? Sans aucun doute. Autant je puis ensemencer et labourer d'arpents de terre, autant j'en puis posséder. Par mon travail, je rends ce bien-là mon bien particulier, et je le distingue de ce qui est propre aux autres et commun à tous. Ce droit d'appropriation n'a pas besoin du consentement des autres hommes. Mais la nature en imposant à l'homme l'obligation de travailler, lui permet par là même, *ipso facto*, de considérer comme sien ce qu'il a modifié, amélioré, utilisé par son travail. Car on ne peut croire que Dieu ait donné la terre à l'homme pour qu'elle reste entre ses mains commune et sans culture, ce qui arriverait si celui qui travaille n'a pas un droit de plus que celui qui ne travaille pas.

D'ailleurs, il est bien évident que c'est le travail qui donne du prix aux choses. C'est Locke qui, avant Adam

Smith, a le premier avancé cette doctrine économique, que le principe de la valeur est dans le travail. Comme lui, il estime la richesse des nations par la quantité de travail qu'elles exécutent : « Qu'on fasse différence, dit-il, entre un arpent de terre où on a planté du tabac ou du sucre, ou semé du blé ou de l'orge, et un arpent de la même terre qui est laissé commun, sans propriétaire qui en ait soin ; et l'on sera convaincu que les effets du travail font la plus grande partie de la valeur de ce qui provient des terres. Je pense que la supputation sera bien modeste, si je dis que des productions des terres cultivées $\frac{9}{10}$ sont les effets du travail. La conséquence de cette doctrine, c'est que je suis bien de droit propriétaire de la chose que mon travail a créée. Car je puis dire que j'ai créé ce qui sans moi serait absolument inutile. Un champ en friche n'est rien ; il ne devient quelque chose que par le travail humain. Il appartient donc de droit à celui qui l'a ensemencé et fécondé. »

Mais ce droit d'appropriation est-il sans limites ? Locke en pose une qui est de la plus grande importance. Je suis propriétaire, dit-il, des choses que j'ai acquises par mon industrie *s'il reste aux autres de semblables et d'aussi bonnes choses communes*. Il ajoute que « si l'on passe les bornes de la modération et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend ce qui appartient aux autres. » Ainsi, il affirme que, d'après le droit naturel, celui qui s'appropriant plus de fruits qu'il n'en peut manger, les laisse se corrompre, usurpe la part de son voisin. De même, celui qui ayant un champ, laisse l'herbe se pourrir et les fruits se perdre, perd par là

même la propriété de sa chose; et cette terre, quoique fermée de clôture, doit être considérée comme une terre en friche. Mais si, ayant obtenu par mon travail un très grand nombre de fruits, j'en conserve une part pour moi-même, et que je donne à autrui la part que je ne puis consommer moi-même, je dois être considéré comme en faisant un légitime usage; et si j'échange ces fruits, qui sont corruptibles, contre d'autres objets qui ne le sont pas, je conserve mon droit de propriété sur ces objets, puisque je ne les ai point retirés de l'usage commun.

Locke impose donc deux conditions au droit de [illegible] priété : la première, c'est de ne point laisser [illegible] la chose entre ses mains; la seconde, dont il [illegible] à peine avoir aperçu la gravité, c'est qu'en [illegible] propriant certaines choses, j'en laisse encore [illegible] pour les autres. Cette condition lui paraît la chose du monde la plus simple, et il n'y voit aucune difficulté. « En s'appropriant, dit-il, une terre par son travail [illegible] par son adresse, on ne fait tort à personne, *puisqu'il en reste toujours assez et d'aussi bonnes et même plus qu'il n'en faut à un homme qui ne se trouve pas pourvu*... Qui, je vous prie, s'imaginera qu'un autre homme lui fait tort en buvant, même à grands traits, de l'eau d'une grande et belle rivière, qui subsistant toujours tout entière, contient et présente infiniment plus d'eau qu'il ne lui en faut pour étancher sa soif? *Or, le cas est ici le même; et ce qui est vrai à l'égard de l'eau, l'est aussi à l'égard de la terre.* » Mais l'identité est au contraire très-contestable. L'eau du fleuve est indéfinie; la terre ne l'est pas. En

supposant que la terre soit exactement d'une étendue proportionnée au nombre de ses habitants, et qu'en se la partageant, les hommes soient assurés d'avoir chacun de quoi subsister, de quoi cela me sert-il, si le pays où je nais étant déjà partagé, je ne puis trouver la part qui me revient que dans un pays éloigné, sauvage, en friche, dont je suis séparé par mille obstacles? Que dans les sociétés nouvelles, en Amérique, par exemple, il y ait en effet plus de terre que d'habitants, et que l'appropriation de l'un puisse ne pas nuire à un autre, je le veux bien. En est-il de même dans les vieilles sociétés? Tous ceux qui naissent trouvent la terre occupée, et ne peuvent en avoir leur part que par l'héritage ou par l'échange; or l'héritage n'est pas donné à tous, et n'est qu'un déplacement. Il reste la ressource des émigrations. Mais, pour beaucoup, ce n'est que la ressource de la mort. Il n'est donc pas vrai en fait qu'il y ait assez de terre pour tout le monde; par conséquent, si l'appropriation de la terre n'est légitime qu'à la condition d'en laisser aux autres, autant dire qu'une telle appropriation n'est pas légitime.

Ce serait là un problème sans issue; et Locke, en voulant limiter le droit de propriété, l'aurait détruit, s'il n'y avait de véritable propriété que la propriété du sol. Car cette propriété étant limitée est par là même exclusive. Mais la propriété a mille formes; et peu importe d'avoir le sol en réalité, si l'on a une valeur égale qui le représente. Or les valeurs qui peuvent être appropriées par l'homme sont véritablement infinies, et croissent incessamment avec l'industrie même de l'homme.

Celui qui n'a point de terres ou de maisons peut avoir des marchandises. Celui qui n'a pas de marchandises peut avoir des métaux; et enfin les métaux eux-mêmes, étant en nombre limité, sont multipliés indéfiniment par leur représentation en papier. Et si j'ai dans mon portefeuille cent billets de mille francs, je suis aussi riche par le fait que si je possédais une maison de cent mille francs; car ces billets m'offrent à la vérité moins de sécurité, puisqu'ils peuvent être perdus, volés ou dépréciés, mais aussi ils offrent bien plus de commodité, puisque je puis les appliquer immédiatement à mes besoins, et même, si je veux, les échanger contre une maison. Ainsi, par le fait, celui qui s'approprie le sol n'empiète point sur le droit des autres, puisqu'il leur reste encore un nombre considérable et même indéfini de choses qu'ils peuvent s'approprier, à la condition de travailler. C'est dans ce sens que la restriction apportée par Locke est exacte. Mais si l'on ne considérait que la propriété immobilière, le principe de Locke conduirait tout droit au communisme.

On conteste le principe du travail, et l'on dit : Le travail suppose une matière déjà appropriée, et par conséquent une occupation. Mais je demande ce que c'est que l'occupation, si ce n'est une sorte de travail? Lorsque Christophe Colomb occupait l'Amérique, n'était-ce pas un travail que cette expédition entreprise avec tant d'audace, de péril et de persévérance? Si je m'empare d'un fruit, l'acte de le cueillir n'est-il point un travail? Il l'est si bien qu'il peut devenir une industrie. J'ai beau chercher, je ne vois qu'une seule occupation qui ne serait pas un travail : ce serait celle de

supposant que la terre soit exactement d'une étendue proportionnée au nombre de ses habitants, et qu'en se la partageant, les hommes soient assurés d'avoir chacun de quoi subsister, de quoi cela me sert-il, si le pays où je nais étant déjà partagé, je ne puis trouver la part qui me revient que dans un pays éloigné, sauvage, en friche, dont je suis séparé par mille obstacles? Que dans les sociétés nouvelles, en Amérique, par exemple, il y ait en effet plus de terre que d'habitants, et que l'appropriation de l'un puisse ne pas nuire à un autre, je le veux bien. En est-il de même dans les vieilles sociétés? Tous ceux qui naissent trouvent la terre occupée, et ne peuvent en avoir leur part que par l'héritage ou par l'échange; or l'héritage n'est pas donné à tous, et n'est qu'un déplacement. Il reste la ressource des émigrations. Mais, pour beaucoup, ce n'est que la ressource de la mort. Il n'est donc pas vrai en fait qu'il y ait assez de terre pour tout le monde; par conséquent, si l'appropriation de la terre n'est légitime qu'à la condition d'en laisser aux autres, autant dire qu'une telle appropriation n'est pas légitime.

Ce serait là un problème sans issue; et Locke, en voulant limiter le droit de propriété, l'aurait détruit, s'il n'y avait de véritable propriété que la propriété du sol. Car cette propriété étant limitée est par là même exclusive. Mais la propriété a mille formes; et peu importe d'avoir le sol en réalité, si l'on a une valeur égale qui le représente. Or les valeurs qui peuvent être appropriées par l'homme sont véritablement infinies, et croissent incessamment avec l'industrie même de l'homme.

ces deux cas le pouvoir absolu du maître, sauf convention. Mais c'est là une concession imprudente; car c'est précisément sur ce droit de guerre que les juristes fondent l'esclavage.

Il y a cependant un pouvoir qui a son fondement dans la nature, et qui semble à quelques-uns le principe de tous les autres. C'est le pouvoir paternel (1). On s'autorise de l'exemple de ce pouvoir pour transporter à la société ce qui est vrai de la famille, et attribuer au chef d'État l'autorité absolue du père. Mais il faut avoir soin de remarquer que cette autorité même est partagée dans la famille entre le père et la mère : ce qui diminue déjà le caractère absolu qu'on lui attribue. De plus, elle n'est pas sans limites. L'enfant n'appartient pas à son père, comme un esclave à son maître. Ce qui fait sa sujétion, c'est sa faiblesse, c'est son ignorance. Le pouvoir du père lui a été donné, non pour dominer, mais pour veiller sur son fils, pour l'élever, faire de lui un homme, c'est-à-dire un être libre. La liberté est fondée sur la raison : du jour où l'on peut supposer que l'homme est capable de comprendre les lois civiles ou naturelles, règles de la créature raisonnable, il est libre, et le pouvoir paternel n'a d'autre fin que de le conduire à cet état de raison et de liberté. La vraie mesure du droit paternel est dans le soin que le père prend de l'enfant : s'il le néglige, s'il le maltraite, quelque sacrée que soit son autorité, elle cesse pourtant, et la société, dans certains cas, hérite de son droit. La limite du pouvoir paternel est donc le devoir même auquel il est obligé envers l'enfant. Il peut

(1) Ib. c. IV.

Le principe de la société civile est et ne peut être que le consentement commun (1). En effet, tous les hommes étant originairement indépendants, ne peuvent être soumis à une domination quelconque que de leur plein consentement. Sans ce consentement, il n'y a point de société, puisque le droit de guerre continue de subsister dans toute sa force; ou bien il n'existe qu'une société apparente, où le chef, roi par la force, subi par la faiblesse, ne domine encore que par le droit de guerre. Fait-on dériver la domination politique de la domination paternelle, nous avons montré déjà le vice de cette opinion. A un certain âge, les enfants sont libres et n'obéissent plus au pouvoir paternel que volontairement. Lors même que l'on admettrait, ce qui est possible, qu'à l'origine, le pouvoir politique s'est confondu avec le pouvoir paternel, cela n'ôterait pas aux sujets, c'est-à-dire aux associés, le droit primitif de ne former une société, de n'obéir à une certaine domination, de n'exécuter certaines lois que de leur consentement. Il est vrai qu'il faut distinguer le consentement exprès et le consentement tacite. Il n'est pas nécessaire, pour qu'une société subsiste, que chaque membre donne explicitement son consentement, il suffit qu'il le donne en jouissant des lois du pays où il vit, en en réclamant la protection, en se soumettant au chef de l'État, soit que celui-ci ait été choisi par la société, soit qu'il gouverne selon une succession régulièrement établie.

Il suit de là que la monarchie absolue n'est pas le seul gouvernement légitime. Elle est si loin même d'être le meilleur gouvernement, que l'on peut douter qu'elle

(1) Ib. c. VIII.

soit une forme de gouvernement civil. En effet, l'état de nature subsiste tant qu'il n'y a pas d'autorité commune à laquelle on puisse appeler des injures reçues. Or, dans une monarchie absolue, tel est l'état des sujets par rapport au prince. Il est donc à leur égard dans l'état de nature; il y a même cette différence que, dans l'état de nature, chacun a le pouvoir de venger soi-même ses injures, tandis que dans la monarchie absolue, on est esclave et sans défense. Il y en a qui disent que le pouvoir absolu purifie le sang des hommes et élève la nature humaine. Mais il suffit de lire l'histoire de ce siècle (on voit que Locke a devant les yeux le gouvernement des Stuarts), pour s'assurer du contraire. Un homme qui, dans les déserts de l'Amérique, serait insolent et dangereux, ne deviendra point meilleur sur le trône, surtout si le savoir et la religion sont employés à justifier tout ce qu'il peut faire à ses sujets, et si la corde et le glaive imposent la nécessité du silence à ceux qui y trouveraient à redire. Il est vrai que, dans les monarchies absolues, comme dans les autres gouvernements, les sujets ont des lois pour régler leurs différends. Mais il ne faut point attribuer ces lois à l'amour des princes pour leurs sujets; leur but est d'empêcher que ces animaux dont le travail et le service sont destinés au plaisir de leurs maîtres, ne se fassent du mal les uns aux autres, et ne s'entredétruisent. Que si quelqu'un s'avise de demander quelles seront les garanties des sujets contre ce roi absolu, il recevra cette réponse: « Qu'une telle demande mérite la mort. » Mais n'est-il pas absurde de supposer que les hommes, en sortant de l'état de

Le principe de la société civile est et ne peut être que le consentement commun (1). En effet, tous les hommes étant originairement indépendants, ne peuvent être soumis à une domination quelconque que de leur plein consentement. Sans ce consentement, il n'y a point de société, puisque le droit de guerre continue de subsister dans toute sa force; ou bien il n'existe qu'une société apparente, où le chef, roi par la force, subi par la faiblesse, ne domine encore que par le droit de guerre. Fait-on dériver la domination politique de la domination paternelle, nous avons montré déjà le vice de cette opinion. A un certain âge, les enfants sont libres et n'obéissent plus au pouvoir paternel que volontairement. Lors même que l'on admettrait, ce qui est possible, qu'à l'origine, le pouvoir politique s'est confondu avec le pouvoir paternel, cela n'ôterait pas aux sujets, c'est-à-dire aux associés, le droit primitif de ne former une société, de n'obéir à une certaine domination, de n'exécuter certaines lois que de leur consentement. Il est vrai qu'il faut distinguer le consentement exprès et le consentement tacite. Il n'est pas nécessaire, pour qu'une société subsiste, que chaque membre donne explicitement son consentement, il suffit qu'il le donne en jouissant des lois du pays où il vit, en en réclamant la protection, en se soumettant au chef de l'État, soit que celui-ci ait été choisi par la société, soit qu'il gouverne selon une succession régulièrement établie.

Il suit de là que la monarchie absolue n'est pas le seul gouvernement légitime. Elle est si loin même d'être le meilleur gouvernement, que l'on peut douter qu'elle

l'objet même de son institution; que s'il va contre cet objet, il se met en état de guerre avec la société, et il rétablit lui-même l'état de nature qu'il était appelé à terminer. Il y a donc une limite au pouvoir souverain. C'est la limite même des lois de la nature pour la défense desquelles il existe (1).

Nous avons vu que la société civile possède trois pouvoirs : le pouvoir *législatif*, le pouvoir *exécutif*, et le pouvoir *confédératif*. De ces trois pouvoirs, c'est le pouvoir *législatif* qui est le pouvoir suprême et souverain. Car c'est lui qui prescrit des règles pour toutes les actions, et c'est de lui que dérive le pouvoir de punir. Ainsi la première loi fondamentale de la société civile, c'est l'établissement du pouvoir législatif.

Mais quoique le pouvoir législatif soit souverain, il n'est cependant pas absolu; car ce pouvoir n'étant en fin de compte que le pouvoir de chacun multiplié par celui de tous ne peut être plus grand que celui que chacun avait originairement. Or personne n'a sur soi-même ou sur un autre un pouvoir absolu et arbitraire. Nul ne peut s'ôter la vie à soi-même; nul ne peut se rendre esclave d'un autre homme. Le pouvoir législatif, qui n'est institué que pour la défense de chacun, ne peut donc servir à détruire, à appauvrir et à ruiner. « Les lois de nature subsistent toujours comme des règles éternelles pour tous les hommes, *pour les législateurs aussi bien que pour les autres.* » En second lieu, le pouvoir législatif ne doit point décider par des décrets particuliers et instantanés, mais par des lois générales. En troisième lieu, le pouvoir législatif n'a pas le droit

(1) Ib. c. VIII.

le se saisir des biens propres d'un particulier sans son consentement. Autrement, mes biens ne seraient plus à moi. Car, à vrai dire, « je ne suis pas le propriétaire le ce qu'un autre est en droit de me prendre sans mon consentement. Il est vrai que les gouvernements ont à faire face à de grandes dépenses, et par conséquent ont besoin de beaucoup d'argent ; et il faut bien que chacun donne à proportion de ses biens pour la défense du gouvernement. Mais il faut pour cela le consentement du plus grand nombre, et nul pouvoir n'a le droit de lever les taxes sur le peuple, de sa seule autorité. » Enfin, l'autorité législative ne peut pas transmettre à d'autres le pouvoir de faire les lois (1).

Telles sont les limites du pouvoir législatif, quel qu'il soit, et en quelques mains que le peuple l'ait déposé, prince, corps de nobles, assemblées de représentants. Quels sont maintenant ses rapports avec le pouvoir exécutif ? Dans cette question, Locke descend un peu des principes abstraits et spéculatifs, et il s'applique surtout à faire comprendre les rapports des deux pouvoirs dans la constitution anglaise (2).

Le pouvoir législatif est le seul souverain ; mais il est des États où il n'est pas toujours sur pied, et où une personne est chargée du pouvoir exécutif ; dans ces États, cette personne a également part au pouvoir législatif ; elle est donc en quelque façon souveraine, d'abord parce qu'elle a le pouvoir souverain de faire exécuter les lois, et en second lieu, parce qu'il n'y a aucun souverain législatif au-dessus d'elle, et qu'on ne peut faire

(1) Ib. c. x.
(2) Ib. c. xii et xiii.

aucune loi sans son consentement. Mais tout en ayant sa part du pouvoir législatif, elle lui est subordonnée; elle lui doit compte de ses actes, et le pouvoir législatif peut la changer, la remplacer et même la punir si elle a usé de son pouvoir contrairement aux lois. Il est vrai que c'est au pouvoir exécutif à convoquer le législatif; mais ce n'est là qu'une marque de confiance publique, et non un signe de suprématie. En effet, d'une part, la perpétuité des assemblées législatives est pleine d'inconvénients; de l'autre, il est impossible de fixer d'avance le moment opportun des convocations. Il faut donc laisser ce soin à quelqu'un, et ce devoir revient évidemment à celui qui est investi du pouvoir exécutif.

La séparation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif oblige encore de laisser à la discrétion de ce dernier une multitude de choses qui ne sont pas prévues. C'est ce qu'on appelle la *prérogative*, principe dont les Stuarts ont tant abusé contre les libertés publiques. Les lois elles-mêmes cèdent quelquefois au pouvoir exécutif; il doit pouvoir, par exemple, en adoucir la sévérité; il doit pouvoir faire, pour le bien public, tout ce qui est utile, fût-ce ce qui n'est point prescrit par les lois, et enfin, dans certaines conjonctures, se dispenser de l'exécution des lois. La loi du salut du peuple exige donc que l'on laisse beaucoup de choses à la prudence du pouvoir exécutif, puisque le pouvoir législatif n'est pas toujours sur pied. Mais il est évident qu'une telle prérogative n'est pas donnée au pouvoir pour en user à sa fantaisie, mais seulement à l'avantage du peuple. Il est vrai que quelques-uns con-

lèrent la prérogative comme un droit absolu, et qu'ils
étendent que le peuple a empiété sur la prérogative,
squ'il a entrepris de la régler par des lois positives.
ne voient point que ce pouvoir n'est pas une chose
i appartienne au prince de droit, mais une nécessité
ndée sur l'intérêt public, et qui doit être réglée selon
t intérêt, de sorte que si le prince en abuse, le peuple
empiète pas sur son droit en limitant sa prérogative,
ais il reprend seulement une partie du pouvoir indé-
ni qu'il lui avait laissé. Autrement, le peuple ne serait
las une société de créatures raisonnables, mais un
oupeau de créatures inférieures. Comme on ne peut
as supposer que le peuple se soumette volontaire-
ent à une pareille condition, il est évident que la pré-
gative ne peut être fondée que sur la permission du
euple ; elle est une faveur, et non un droit. Il faut
onc définir la *prérogative*, le pouvoir de faire le bien
ublic sans règlements et sans lois. Mais enfin, qui ju-
era si le pouvoir exécutif a fait un bon usage de sa
rérogative ? Cette question en soulève une bien plus
énérale : quel est le juge des actes du gouvernement,
on-seulement du pouvoir exécutif, mais encore du lé-
islatif ?

Nous avons vu que c'est le peuple qui institue le
ouvoir législatif, et que ce pouvoir, une fois institué,
st le souverain de fait. Mais il ne faut pas croire que le
euple abdique par le fait même de cette institution.
'était la doctrine de Hobbes et de Bossuet : l'un et
autre prétendent que le peuple, aussitôt qu'il a institué
n gouvernement, cesse d'être souverain et devient su-
t, qu'il perd par là tout droit de juger ou de contrôler

le gouvernement, enfin qu'il a conféré un droit absolu, dont celui-ci ne peut pas mal user : car on ne fait pas d'injustice à celui qui a d'avance consenti à tout. Il n'en est pas ainsi, selon Locke ; le peuple qui institue un gouvernement pour se faire protéger, ne peut pas lui abandonner tous ses droits ; car ce serait un contrat absurde et contre la nature des choses. Ainsi le peuple ne peut pas se démettre de son droit de souveraineté, et il conserve toujours le droit de se préserver contre toutes les entreprises, même de ses législateurs, s'ils se servaient du pouvoir qui leur est confié, contre lui et non pour lui ; et quoique dans aucune constitution le peuple ne soit juge, et n'ait pas de pouvoirs légaux, cependant, en vertu d'une loi qui précède toutes les lois positives, il s'est réservé implicitement un droit, c'est, lorsqu'il n'y a point d'appel sur la terre, le droit d'examiner s'il a juste sujet d'*en appeler au ciel* (1).

Il est aisé de comprendre ce que Locke entend par le droit d'en appeler au ciel ; c'est le droit dont le peuple anglais avait deux fois fait usage, la première contre Charles Ier, la seconde contre Jacques II. En un mot, c'est le droit de résistance ; c'est le principe du droit mystérieux des révolutions.

Locke a évidemment devant les yeux la révolution anglaise, lorsqu'il essaie de démontrer ce droit suprême des sociétés politiques. Car, pour fixer les idées, il suppose une certaine forme de gouvernement, composée, dit-il, d'un prince, d'une noblesse, d'une assemblée de représentants, et il se demande quel droit resterait au peuple dans certains cas qu'il imagine : 1° lorsque

(1) [illegible]

prince chargé du pouvoir exécutif, et coopérant pouvoir législatif, met sa volonté à la place des ı, c'est-à-dire usurpe à lui seul le pouvoir législf; 2° lorsque le prince, chargé de convoquer l'asiblée législative, en empêche la réunion, ou enre sa liberté; 3° lorsque le prince de son plein pour change les électeurs, ou le mode d'élection; 4° enfin, ique le peuple est livré et assujetti par le prince à une ssance étrangère. Dans tous ces cas, le pouvoir législf est altéré. Or, la puissance législative est l'âme du ps politique; c'est elle qui maintient la vie de ce ps; si elle est changée, le corps se dissout, et le iple rentre dans sa liberté, et dans le plein droit de iger à sa conservation et de pourvoir à ses besoins. ı donc le droit d'ériger une puissance législative noule.

Mais ce n'est pas seulement contre le pouvoir exéuf, mais encore contre les abus et les empiétements pouvoir législatif que le peuple a le droit de se déidre. Ainsi, lorsque les législateurs s'efforcent de rir et de détruire les choses qui appartiennent en opre au peuple, ils se mettent avec lui en état de erre; et il est dès lors exempt de toute obéissance, a droit de recourir à la résistance.

On oppose que le peuple étant ignorant, c'est exposer at à une ruine certaine que de l'autoriser à changer forme du gouvernement toutes les fois qu'il se croiit offensé. « Je réponds, dit Locke, qu'il est trèsicile de forcer le peuple à changer la forme du gouvement à laquelle il est habitué. » Cette hypothèse, t-on encore, est de nature à produire toutes sortes

le gouvernement, enfin qu'il a conféré un droit absolu, dont celui-ci ne peut pas mal user : car on ne fait pas d'injustice à celui qui a d'avance consenti à tout. Il n'en est pas ainsi, selon Locke; le peuple qui institue un gouvernement pour se faire protéger, ne peut pas lui abandonner tous ses droits; car ce serait un contrat absurde et contre la nature des choses. Ainsi le peuple ne peut pas se démettre de son droit de souveraineté, et il conserve toujours le droit de se préserver contre toutes les entreprises, même de ses législateurs, s'ils se servaient du pouvoir qui leur est confié, contre lui et non pour lui; et quoique dans aucune constitution le peuple ne soit juge, et n'ait pas de pouvoirs légaux, cependant, en vertu d'une loi qui précède toutes les lois positives, il s'est réservé implicitement un droit, c'est, lorsqu'il n'y a point d'appel sur la terre, le droit d'examiner s'il a juste sujet d'*en appeler au ciel* (1).

Il est aisé de comprendre ce que Locke entend par le droit d'en appeler au ciel; c'est le droit dont le peuple anglais avait deux fois fait usage, la première contre Charles Ier, la seconde contre Jacques II. En un mot, c'est le droit de résistance; c'est le principe du droit mystérieux des révolutions.

Locke a évidemment devant les yeux la révolution anglaise, lorsqu'il essaie de démontrer ce droit suprême des sociétés politiques. Car, pour fixer les idées, il suppose une certaine forme de gouvernement, composée, dit-il, d'un prince, d'une noblesse, d'une assemblée de représentants, et il se demande quel droit resterait au peuple dans certains cas qu'il imagine : 1° lorsque

(1) Ib. c. XIII, X.

Enfin, celui qui emploie le premier la force contre le droit se met par là même en état de guerre avec celui qu'il attaque : dès lors, tous les liens, tous les engagements précédents sont rompus; tout autre droit cesse, hors le droit de se défendre. Nous revenons enfin à la question posée plus haut : Qui jugera si le prince ou le pouvoir législatif passe l'étendue de son pouvoir? Locke n'hésite pas à répondre que c'est le peuple. « Car, dit-il, qui est-ce qui pourra mieux juger si l'on s'acquitte bien d'une commission que celui qui l'a donnée? Certainement Dieu est le seul juge de droit. Mais cela n'empêche pas que chaque homme ne puisse juger pour soi-même et décider si un autre homme s'est mis en état de guerre avec lui, et s'il a droit d'appeler au souverain juge, comme fit Jephté. En un mot, c'est à la partie offensée de juger pour elle-même (1). »

C'est ainsi que finit l'*Essai sur le gouvernement civil;* et il n'est pas malaisé de reconnaître dans ce plaidoyer du sage Locke en faveur d'un des droits les plus redoutables que puisse exercer la société, l'influence des événements qui avaient remis le pouvoir entre les mains d'une dynastie nouvelle par une révolution victorieuse. Aussi pourrait-on trouver qu'il fait trop aisément bon marché de certaines objections, ou qu'il se contente de certaines raisons trop commodes. Par exemple, lorsqu'il répond que le peuple est plutôt disposé à oublier son droit qu'à en abuser, il dit une chose qui peut être vraie à certaines époques, mais fausse dans d'autres temps. Sans doute, il est très-difficile d'éveiller

(1) Ib. c. XVIII tout entier.

de rébellions. Mais à cette objection on peut faire plusieurs réponses : 1° Lorsqu'un peuple est misérable sous un gouvernement arbitraire, il est aussi disposé à se soulever, dès que l'occasion s'en présente, qu'un autre peuple qui vit sous certaines lois, qu'il ne veut pas souffrir qu'on viole. Qu'on élève les rois autant que l'on voudra ; qu'on leur donne tous les titres magnifiques et pompeux qu'on a coutume de leur donner ; qu'on parle d'eux comme d'hommes divins, descendus du ciel et dépendant de Dieu seul, un peuple maltraité ne laissera pas néanmoins passer l'occasion de se délivrer de ses misères. 2° De telles révolutions n'ont pas lieu pour de petites causes, et le peuple même en laisse passer de très-grandes avant de se soulever. 3° Le peuple, en changeant le pouvoir législatif, élève lui-même le plus fort rempart contre la rébellion : car les vrais rebelles sont ceux qui violent les lois.

Si l'on oppose la paix dont on jouit sous un gouvernement arbitraire aux désordres des rébellions, il faudra donc considérer la caverne de Polyphème comme un modèle parfait d'une paix semblable. Le gouvernement auquel Ulysse et ses compagnons se trouvaient soumis était le plus agréable du monde ; ils n'y avaient autre chose à faire qu'à souffrir avec quiétude qu'on les dévorât ! Et qui doute qu'Ulysse, qui était un personnage si prudent, ne prêchât alors l'obéissance passive et n'exhortât à une soumission entière en représentant à ses compagnons combien une pareille paix est importante et nécessaire aux hommes, et que d'inconvénients surviendraient s'ils entreprenaient de résister à Polyphème, qui les avait en son pouvoir ?

la liberté de penser, ces grandes libertés des peuples éclairés, ne sont pas même mentionnées dans son livre. Il semble qu'il ne s'agisse que de défendre sa bourse contre le fisc ou son corps contre les coups. Quoi qu'il en soit, il a eu raison de dire que la loi de nature est la vraie limite du pouvoir souverain.

Mais il ne suffit pas d'établir que tous les pouvoirs ont une limite naturelle, et qu'aucun gouvernement n'a le droit de tout faire. Il faut encore chercher quelle sorte de gouvernement paraît offrir le plus de garanties à l'individu et de protection aux citoyens. Est-ce le gouvernement arbitraire d'un seul homme, disposant seul et sans contrôle des biens, des droits, des libertés des sujets? Est-ce au contraire le gouvernement où le peuple intervient dans la direction de ses affaires, choisit ses mandataires et les surveille, en un mot nomme le pouvoir législatif, et juge en dernier ressort la conduite du pouvoir exécutif? De ces deux formes de gouvernement, la première sans doute peut convenir à un peuple enfant ou à un peuple tombé en enfance. La seconde seule convient à des hommes, et assure à la fois la sécurité et la dignité. Le vrai gouvernement est le gouvernement consenti. Telles sont les maximes de Locke, telles sont les maximes qui, au XVIII[e] siècle, passant d'Angleterre en France, dans un pays fatigué, épuisé, corrompu par un siècle de pouvoir absolu, allaient être traduites dans la langue la plus précise du monde par des écrivains immortels, et après avoir couvé lentement dans les âmes, soulever la plus terrible commotion politique que la société ait jamais vue.

SECTION DEUXIÈME. — XVIIIe SIÈCLE.

—

CHAPITRE PREMIER.

MONTESQUIEU ET SON ÉCOLE.

§ I. Prédécesseurs de Montesquieu. L'abbé de Saint-Pierre. Le marquis d'Argenson. *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France.* Liberté municipale. — Montesquieu. *Esprit des lois.* — Objet et méthode. — Division des gouvernements. — Théorie des trois principes. — Corruption des gouvernements. — Appréciation et critique. — Intention de l'*Esprit des lois.* — Théorie de la liberté politique. — Théorie de la séparation des pouvoirs. — Théorie de la constitution anglaise. Examen de ces théories. — Théories réformatrices de Montesquieu : 1° Réforme de la pénalité ; 2° Polémique contre l'esclavage ; 3° Polémique contre l'intolérance. — Conclusion.

§ II. École de Montesquieu. — Beccaria. Principes et règles générales. Discussion sur la torture. Discussion sur la peine de mort. — Filangieri. Caractère de son talent. Son opposition à Montesquieu. Faiblesse de ses principes philosophiques. Sa critique de la constitution anglaise. Appréciation de cette critique.— Blackstone, commentateur de la constitution d'Angleterre. Emprunte tous ses principes à Montesquieu. — Ferguson. *Histoire de la société civile.* Critique de l'hypothèse de l'état de nature. Théorie du bonheur public et privé. La liberté. Comment elle s'affaiblit. Du Despotisme.

§ I. MONTESQUIEU.

Nous voici parvenus au moment le plus grave de cette histoire. Quelle que soit la délicatesse des questions qui se présenteront à nous, nous essaierons de les traiter avec une entière liberté, comme il convient dans la science. On ne peut oublier, sans doute, en parlant des hommes du XVIIIe siècle, et de leurs écrits, qu'il ne s'agit plus seulement de théories spéculatives, mais de notre histoire elle-même, et des épreuves les plus terribles de notre patrie. Ces lignes encore si vivantes, que

nos pères du siècle dernier lisaient avec enthousiasme, n'étaient pleines, pour eux, que de promesses et d'espérances; ils y voyaient l'aurore d'une société nouvelle, et d'une ère de félicité sans bornes pour le genre humain. Pour nous, si haut qu'elles parlent encore à notre âme, et quelque fidèles que soient dans nos cœurs les désirs qu'elles y ont nourris, comment oublier que sous chacune de ces lignes se cache quelque souvenir douloureux, qu'à telle ou telle maxime correspond tel événement tragique de notre histoire nationale? Comment oublier à quel prix de sang et de douleurs ont été achetées ces libertés si ardemment désirées, si peu possédées, tantôt reprises, tantôt données, tantôt arrachées, et dont l'instabilité semble n'avoir laissé dans les esprits que le doute et l'indifférence? Comment oublier enfin, qu'au lieu d'une seule et légitime révolution établissant tout d'un coup le règne de la raison et de la liberté, nos pères ont vu, nous avons vu nous-mêmes une suite de révolutions, dont chacune contredisait la précédente et qui semblent n'avoir fait que substituer le droit du plus fort au droit divin, un enchaînement d'imprévus, dont la fin, pour quelques-uns, est l'abîme, et, pour tous, l'inconnu? Comment rejeter tous ces souvenirs, lorsque nous reportons nos regards et nos esprits sur ces livres, qui ont été la première origine de tous ces mouvements, l'*Esprit des lois* et le *Contrat social?* Car dire que ces grands livres n'ont été pour rien dans la révolution faite par nos pères, c'est un paradoxe puéril, qui ne mérite pas la discussion. Il faut cependant s'affranchir de ces vues anticipées, et du sentiment confus qui règne aujourd'hui dans les âmes :

non, sans doute, qu'il ne soit utile de s'éclairer par l'expérience et par les faits de l'histoire ; mais il ne faut pas apporter nos passions contemporaines dans l'étude de ces monuments qui dureront plus que nous. Qu'il nous soit donc permis de traiter de la politique de Montesquieu ou de Rousseau, comme s'il s'agissait de Platon ou d'Aristote.

Nous avons vu déjà se préparer, à la fin du règne de Louis XIV, l'esprit politique du siècle suivant. Fénelon, sans renoncer au principe du droit divin, demandait des tempéraments et des limites à la monarchie absolue : il était plus favorable à la tolérance que Bossuet et Louis XIV ; enfin la politique guerrière et conquérante lui était odieuse. Ce furent là les prémices du siècle nouveau. De cette opposition à Louis XIV naîtront insensiblement le besoin et le désir d'une liberté de plus en plus étendue. Deux écrivains peuvent servir à signaler cet esprit, qui ne va pas encore jusqu'à la pensée d'un changement essentiel dans la forme du gouvernement, mais qui demandait déjà des réformes, des améliorations, des nouveautés : ce sont l'abbé de Saint-Pierre et le marquis d'Argenson. Ils nous conduisent, par une transition douce et naturelle, de Fénelon à Montesquieu.

L'abbé de Saint-Pierre, en effet, tient d'assez près à Fénelon : c'est comme lui un esprit curieux, novateur, chimérique, fort ennemi du gouvernement de Louis XIV, et surtout de sa politique guerrière. Ecrivain médiocre, et sans talent, ce n'est pourtant pas un penseur tout à fait méprisable ; il était possédé d'une passion, alors nouvelle et originale, la passion politique ; et cette pas-

sion lui a donné une certaine importance. Il ne rêvait que projets, inventions, règlements et nouveautés en tout. Il écrivait sur toutes choses, et a laissé des écrits innombrables, dont beaucoup sont manuscrits. Dans ce chaos, il est impossible de méconnaître une certaine force originale : quelques-unes de ses idées avaient plus de portée qu'il ne le voyait lui-même. Rousseau y attacha quelque prix. Enfin, par sa passion d'écrire sur la politique, il excita la curiosité de son temps, il fit discuter ses idées et fut un de ceux qui habituèrent les esprits à traiter ces questions. Ajoutez que toutes ses innovations politiques se font remarquer par un caractère libéral, qui s'éloignait de plus en plus du système de la monarchie absolue.

Au nom de l'abbé de Saint-Pierre se rattache celui d'un autre personnage du même temps, lié avec lui, ou qui du moins faisait avec lui partie de l'académie politique de l'Entresol, sur laquelle il nous a laissé de curieux détails : c'est le marquis d'Argenson. Esprit supérieur, politique pénétrant et hardi, et même écrivain original, quoique incorrect et négligé, d'Argenson n'est pas, comme l'abbé de Saint-Pierre, un rêveur utopique et naïf : c'est un homme d'Etat, il a été ministre, et les vœux qu'il exprime ont été en grande partie accomplis par la révolution. Le seul point où il se fasse illusion, c'est de croire que les réformes qu'il médite peuvent s'accomplir sans toucher à la monarchie et même en la consolidant. Son livre, publié pour la première fois en 1765, à Amsterdam, sous ce titre : *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, avait été composé par lui bien auparavant. J.-J. Rousseau

en eut communication, et en cite plusieurs passages dans les notes du *Contrat social* (1). Dans un avertissement de quelques lignes, l'auteur expose l'objet de son livre : « On montrera, dit-il, par cet examen, que l'*administration populaire sous l'autorité du souverain* ne diminue pas la puissance publique. » Il ne faut pas croire, toutefois, que l'auteur veuille partager le pouvoir entre le monarque et le peuple. C'est seulement une réforme municipale que demande le marquis d'Argenson, et non une réforme politique. Sans doute l'une eût vraisemblablement conduit à l'autre : mais celle-ci n'était point son but. L'auteur paraît surtout préoccupé, comme on l'est encore de nos jours, des abus de la centralisation (2).

Il pense que les hommes ne font bien que ce qui les intéresse directement (3). Dieu, qui est le plus puissant des souverains, laisse aux hommes le soin des choses qui les regardent. Il laisse agir les causes secondes, il les surveille, mais il n'agit pas à leur place. La nature se répare elle-même dans chaque individu. Un médecin entreprend-il d'opérer chaque fonction de son malade ? Il en est de même dans l'éducation ; si vous poussez trop loin l'attention du détail, bientôt l'art étouffe la nature : celle-ci ne se connaît pas elle-même, et ne sait rien produire. On ne pense pas assez à ce degré de liberté que les lois doivent laisser à ceux qui leur

(1) Cont. soc. l. IV, c. VIII. « Je n'ai pu me refuser au plaisir de citer quelquefois ce manuscrit, quoique non connu du public, pour rendre honneur à la mémoire d'un homme illustre et respectable qui avait conservé jusque dans le ministère le cœur d'un vrai citoyen, et des vues droites et saines sur le gouvernement de son pays. »

(2) « Il ne faudra plus, dit d'Argenson, un arrêt du conseil pour réparer un mauvais pas ou reboucher un trou. » C. VIII, art. I, p. 270.

(3) Voy. tout le chap. II.

sion lui a donné une certaine importance. Il ne rêvait que projets, inventions, règlements et nouveautés en tout. Il écrivait sur toutes choses, et a laissé des écrits innombrables, dont beaucoup sont manuscrits. Dans ce chaos, il est impossible de méconnaître une certaine force originale : quelques-unes de ses idées avaient plus de portée qu'il ne le voyait lui-même. Rousseau y attacha quelque prix. Enfin, par sa passion d'écrire sur la politique, il excita la curiosité de son temps, il fit discuter ses idées et fut un de ceux qui habituèrent les esprits à traiter ces questions. Ajoutez que toutes ses innovations politiques se font remarquer par un caractère libéral, qui s'éloignait de plus en plus du système de la monarchie absolue.

Au nom de l'abbé de Saint-Pierre se rattache celui d'un autre personnage du même temps, lié avec lui, ou qui du moins faisait avec lui partie de l'académie politique de l'Entresol, sur laquelle il nous a laissé de curieux détails : c'est le marquis d'Argenson. Esprit supérieur, politique pénétrant et hardi, et même écrivain original, quoique incorrect et négligé, d'Argenson n'est pas, comme l'abbé de Saint-Pierre, un rêveur utopique et naïf : c'est un homme d'Etat, il a été ministre, et les vœux qu'il exprime ont été en grande partie accomplis par la révolution. Le seul point où il se fasse illusion, c'est de croire que les réformes qu'il médite peuvent s'accomplir sans toucher à la monarchie et même en la consolidant. Son livre, publié pour la première fois en 1765, à Amsterdam, sous ce titre : *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, avait été composé par lui bien auparavant. J.-J. Rousseau

tions et la force des principes, est la *Politique* d'Aristote. Machiavel avait peut-être autant de profondeur et de sagacité que Montesquieu, mais il connaissait trop peu de faits, et d'ailleurs son esprit corrompu ne lui permettait pas de s'élever jamais bien haut : enfin il n'a pas, au même degré qu'Aristote ou Montesquieu, le don supérieur de la généralisation. Quant à Grotius et Bodin, quelque juste estime qu'on leur doive, il n'entrera jamais, je crois, dans l'esprit de personne, de les comparer, pour la portée des vues et du génie, à l'auteur de l'*Esprit des lois*.

On a reproché à Montesquieu la pensée et la méthode de son livre. Montesquieu, a-t-on dit, a plutôt étudié ce qui est que ce qui doit être; il a des raisons pour tout; tous les faits trouvent grâce à ses yeux, et quand il peut dire pourquoi une loi a été faite, il est satisfait, sans se demander si elle aurait dû l'être. Enfin, il semblerait d'après ces reproches, que Montesquieu est de l'école de Machiavel, et qu'à l'exemple du politique du xve siècle, il a élevé un monument en l'honneur du fait et au détriment du droit.

Rien de plus inexact, à notre avis, que ces imputations. On pourrait répondre d'abord que le premier chapitre de l'*Esprit des lois* contredit absolument une pareille critique. Que dit Montesquieu? Qu'il y a « des rapports nécessaires dérivant de la nature des choses; » et c'est là ce qu'il appelle les lois. Que dit-il encore? « Qu'il y a une raison primitive, et que les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux... » que « les êtres particuliers et intelligents peuvent avoir des lois

sont soumis, pour qu'ils conservent tout l'effort naturel qui conduit aux grandes choses. Il faut donc dans le gouvernement un juste mélange d'attention et d'abandon, connaître là où il faut gêner les intérêts pour les empêcher de se choquer, là où il faut les laisser agir en toute liberté pour le bien général. L'indépendance, au moins apparente, agit avec liberté, et avec cet esprit de maître qui s'applique tous les travaux et les profits sans détour et sans trouble; tandis que la servitude, n'acquérant que pour autrui, n'est bientôt plus que paresse, stupidité et misère.

Ainsi l'esprit des hommes les plus dévoués à la monarchie s'exerçait à trouver des améliorations et des remèdes à des maux qui devenaient de plus en plus visibles, et que l'on ne craignait plus de dévoiler; ainsi les secrets de la science politique commençaient à se découvrir au public : des comparaisons entre les constitutions des divers Etats étendaient les idées, effaçaient les préjugés et familiarisaient la pensée avec l'idée du changement. Mais ces premières entreprises de la spéculation politique ne sont rien au prix de l'ouvrage illustre qui, paraissant au milieu du XVIIIe siècle, allait consommer définitivement la ruine des anciennes idées, et ouvrir pour les esprits les plus modérés d'indéfinissables espérances, bien au delà sans doute de ce que l'auteur avait lui-même voulu ou désiré.

Le plus grand livre du XVIIIe siècle, sans aucun doute, est l'*Esprit des lois ;* et même, dans l'histoire de la science politique, le seul ouvrage qui lui soit comparable (j'ose à peine dire supérieur), pour l'étendue du plan, la richesse des faits, la liberté des investiga-

J'avoue que Montesquieu aurait pu suivre le plan qu'on imagine. Mais pourquoi demander à un auteur ce qu'il aurait pu faire au lieu de se rendre compte de ce qu'il a fait? Combattre l'*Esprit des lois*, tel qu'il est, au nom d'un *Esprit des lois* possible et idéal, n'est-ce pas comme si l'on demandait à Aristote pourquoi il n'a pas fait la *République* de Platon; ou encore comme si l'on demandait à Montesquieu lui-même pourquoi, au lieu de ce livre admirable de la Grandeur et de la décadence des Romains, où il résume si fortement toutes les causes des révolutions de Rome, il n'a pas écrit, comme Vico, une sorte de philosophie de l'histoire, et montré le rôle du peuple romain dans le développement de l'humanité? Si je comprends bien ce que l'on regrette de ne pas trouver dans Montesquieu, c'est une sorte de traité de droit naturel, tel que l'ont fait Puffendorff ou Burlamaqui; mais il me semble que c'est méconnaître précisément ce qu'il y a d'original et de nouveau dans le livre de Montesquieu. Il vit que le principe des lois est sans doute la justice, mais qu'en fait elles dépendent d'un très-grand nombre de rapports qui peuvent les faire varier à l'infini. Quels sont ces rapports? Montesquieu nous le dit : « Elles sont relatives à la nature et au principe du gouvernement; elles sont relatives au physique du pays; au climat glacé, brûlant ou tempéré; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir; à la religion de leurs habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. En-

in, elles ont des rapports entre elles, elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer. C'est ce que j'entreprendrai de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'ESPRIT DES LOIS (1). » Combien une telle philosophie, qui, au lieu de considérer seulement les lois dans leur rapport à la vérité abstraite, les étudie dans les rapports prochains qu'elles soutiennent avec les faits généraux et inévitables de la vie et de l'organisation des peuples ; combien, dis-je, cette philosophie des causes secondes et moyennes n'est-elle pas plus instructive qu'une théorie abstraite du droit, qui laisse indécise la question de savoir comment ce droit pourra être appliqué dans telle ou telle circonstance ? Enfin, on peut critiquer l'exécution, et, dans un ouvrage si considérable, il serait étrange qu'il en fût autrement ; mais l'idée fondamentale n'en est pas moins grande et juste.

Que si l'on soutient que Montesquieu est indifférent entre tous les faits qu'il expose, qu'il leur accorde à tous la même valeur, qu'il ne paraît pas distinguer le juste et l'injuste, rien de moins équitable qu'une telle accusation. Pour parler d'abord de ses théories politiques, où trouver dans aucun livre, même au XVIIIe siècle, une aversion plus déclarée, une critique plus amère et plus sanglante du despotisme ; où trouver une peinture plus passionnée des monarchies tempérées et libres, et même plus de prévention en faveur des Républiques et des gouverne-

(1) Ibid., l. I, c. III.

crifice, mais une matérielle obéissance ; qui ne laissent aucune dignité, ni même aucune sécurité aux sujets ; qui les obligent au bien, c'est-à-dire à ce qu'une certaine personne déclare arbitrairement être le bien, non par un sentiment de gloire, ni même par un noble amour des honneurs et de l'élévation, mais par la force seule : ces lois avilissantes ne gouvernent que par la terreur.

En un mot, il y a des peuples dont les lois reposent sur la vertu et périssent avec elle ; d'autres où l'empire de la loi est plus forte que l'empire du bien, et où les lois ne commandent qu'au nom de ce sentiment brillant et chevaleresque, que Montesquieu appelle l'honneur ; enfin, il est des peuples qui n'obéissent qu'à la force et à la crainte.

La vertu, l'honneur, la crainte, tels sont les trois principes d'où découlent les différents systèmes de législation qui sont parmi les hommes, et qui répondent à trois formes essentielles de gouvernement : 1° celle où le peuple, ayant des vertus, peut se gouverner lui-même, ou la république ; 2° celle où le peuple, obéissant aux lois plutôt qu'à la vertu, et à l'honneur plutôt qu'aux lois, doit être gouverné, mais gouverné par des lois fixes, qui assurent sa sécurité et sa vanité, ou la monarchie ; 3° enfin, celle où le peuple, n'obéissant qu'à la crainte, doit être gouverné non par les lois, mais par la force, et la force la plus terrible, celle d'un seul, ou le despotisme (1).

Il faut donc distinguer avec Montesquieu deux choses dans tout gouvernement : sa nature et son principe : sa nature est ce qui le fait être tel ; son principe, ce

(1) L. II, c. I.

ui le fait agir : l'une est sa structure particulière ; autre, les passions humaines qui le font mouvoir (1). oyons les rapports de ces deux choses dans chaque spèce de gouvernement.

La nature de la république, c'est que le peuple en orps, ou seulement une partie du peuple, y a la souveraine puissance ; dans le premier cas, la république st une démocratie ; dans le second, une aristocratie (2).

Dans la démocratie, le peuple est à la fois monarque t sujet. Il est monarque par ses suffrages qui sont ses volontés ; il est sujet par son obéissance aux magistrats qu'il nomme lui-même, car c'est l'essence du gouvernement démocratique que le peuple nomme les magistrats (3). Enfin, la règle générale de ce gouvernement, c'est que le peuple fasse par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et qu'il fasse faire le reste par des ministres nommés par lui.

Un gouvernement ainsi constitué est une démocratie ; mais il ne suffit d'être, il faut vivre, et la démocratie la mieux organisée peut périr si elle n'a un principe intérieur d'action et de conservation qui est la vertu (4). Lorsque tous font les lois, les lois sont inutiles s'il n'y a pas de vertu publique ; car le peuple sait d'avance qu'il portera lui-même le poids des lois qu'il aura faites :

(1) L. III, c. II.
(2) L. II, c. II.
(3) Esp. des lois, l. II, c. II. « Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier une partie de son autorité. Il n'a qu'à se déterminer par des choses qu'il ne peut ignorer et des faits qui tombent sous les sens. Il sait très-bien qu'un homme a été souvent à la guerre, qu'il y a eu tels ou tels succès : il est donc très-capable d'élire un général..... »
(4) Ibid., l. III, c. III.

il les fera donc faciles, complaisantes, corruptrices. Et d'ailleurs qu'importe que le peuple, comme monarque, fasse des lois, si, comme sujet, il ne les exécute pas?

Lorsque parut l'*Esprit des lois*, on fit beaucoup d'objections à cette maxime de Montesquieu: que la vertu est le principe des républiques. On demanda s'il n'y avait de vertu que dans les républiques, si les monarchies ne sont composées que de vices, si toutes les républiques sont vertueuses, si l'honneur n'y a pas aussi sa place. Montesquieu dut expliquer sa pensée: « Il faut observer, dit-il, que ce que j'appelle vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique, et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'honneur est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé vertu politique l'amour de la patrie et de l'égalité. Il faut faire attention qu'il y a une très-grande différence entre dire qu'une certaine qualité, modification de l'âme, ou vertu, n'est pas le ressort qui fait agir un gouvernement, et dire qu'elle n'est point dans ce gouvernement. Tant s'en faut que les vertus morales et chrétiennes soient exclues de la monarchie, que même la vertu politique ne l'est pas. En un mot, l'honneur est dans les républiques, quoique la vertu politique en soit le ressort; la vertu politique est dans la monarchie, quoique l'honneur en soit le ressort (1). »

Dans la démocratie, le peuple fait ses affaires lui-même; dans l'aristocratie, ce sont les grands qui les

(1) L. II, c. III.

hommes ou pour des hommes qui savent ou doivent se commander à eux-mêmes; elles exigent et supposent une certaine force du citoyen à sacrifier ses passions à la patrie; une frugalité qui empêche chaque homme de désirer plus qu'il n'a besoin, et qui, ôtant le superflu, ôte le principe de la domination des hommes les uns sur les autres et les met tous dans un même rang; un amour naturel et volontaire de cette égalité, qui ne va pas jusqu'au refus d'obéir aux magistrats, mais n'est au contraire assurée que par le respect de tous pour la loi; enfin un désintéressement qui fait rechercher la vertu pour elle-même et non pour la gloire qui l'accompagne.

Dans un autre ordre d'États, les lois favorisent l'amour naturel des distinctions qui est dans l'homme, et paraissent inspirées par cet amour; elles semblent prescrire particulièrement tout ce qui tend à rendre certains hommes respectables aux autres hommes; elles mettent des degrés entre les citoyens; elles introduisent des priviléges, des exceptions honorables pour ceux qui en sont l'objet : elles rendent l'autorité presque divine, et lui donnent non ce caractère de force terrible, qui abat et humilie, mais au contraire cette majesté qui relève ceux qui s'en approchent; elles laissent à chaque citoyen une certaine sécurité et lui permettent même une certaine grandeur, non pas la grandeur héroïque qui naît de la simple pratique de la vertu, mais celle qui vient de l'éclat attaché à certaines actions réputées belles.

Enfin, il y a des lois qui traitent les hommes comme les brutes, ne leur demandent aucune vertu, aucun sa-

non des pouvoirs indépendants, mais des pouvoirs subordonnés, intermédiaires entre le prince et le peuple, et qui sont comme des canaux moyens par où coule la puissance. Ces pouvoirs, malgré leur dépendance du monarque, le mettent lui-même dans une certaine dépendance des lois et des établissements traditionnels, puisqu'il ne peut agir que par leur intermédiaire.

La monarchie ne subsiste donc pas sans noblesse, sans prérogatives, sans priviléges. Priviléges des nobles, du clergé, des villes, juridiction seigneuriale ecclésiastique, etc., autant de limites au pouvoir arbitraire du prince ou à l'envahissement du peuple. Otez ces rangs et ces prérogatives, l'Etat devient nécessairement despotique ou populaire. Outre ces rangs intermédiaires, il faut un dépôt de lois pour que les limites de l'autorité monarchique soient sans cesse présentes au prince et aux sujets, et un certain corps politique qui annonce les lois lorsqu'elles sont faites et les rappelle lorsqu'on les oublie.

A ce système si admirablement organisé pour concilier la toute-puissance du monarque et la sécurité des sujets, il faut un ressort, un principe de mouvement. Ce n'est pas la vertu, c'est l'honneur, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition (1). En effet, la vertu peut bien se rencontrer dans un gouvernement monarchique. Mais cela n'a rien de nécessaire. Ce qui est nécessaire pour que l'Etat ne périsse pas, c'est que le prince ait un certain préjugé de sa propre grandeur et de ses prérogatives, et qu'il confonde cette grandeur avec celle de l'Etat, en un mot une cer-

(1) L. III, c. VI et VII, et l. IV, c. II.

taine opinion d'imagination qui lui fasse rechercher le bien, non pour le bien en lui-même, mais pour réaliser cet idéal de grandeur qu'il porte en soi. Mais cette opinion de sa grandeur dégénérerait facilement chez le prince en adoration de soi-même, en mépris des sujets, en indifférence des intérêts publics, et l'Etat deviendrait despotique, si tous les corps de l'Etat n'avaient chacun leur préjugé, comme le prince lui-même, si la noblesse, le clergé, la magistrature, les villes, n'opposaient au préjugé du prince des préjugés contraires; cet ensemble de préjugés qui se limitent et se respectent les uns les autres, fonde la hiérarchie sociale, et tient lieu du droit qui est la base des républiques : c'est là l'honneur, le principe conservateur des institutions monarchiques.

La république et la monarchie ont une constitution, une structure, un mécanisme particulier. Le despotisme, par cela seul qu'il ne repose que sur la volonté d'un seul, ne peut avoir rien de déterminé et d'assuré; il n'a donc point de constitution. La seule constitution, c'est que les hommes n'y sont rien, que le prince y est tout. Mais le prince étant tout, et étant le maître de tout, il serait étrange qu'il prît de la peine pour un peuple qui n'est rien; aussi ne garde-t-il que le plaisir et la force de la puissance, et il en laisse à un autre l'emploi. Ce représentant du prince est absolu comme lui, pour que celui-ci soit tranquille; mais tout absolu qu'il est, il n'en est pas moins toujours entre les mains du prince, qui peut abattre quand il veut, et comme il lui plaît, ceux qu'il élève quand il veut et comme il lui plaît. Le principe d'un tel gouvernement ne peut être la vertu ni l'hon-

neur, car l'un et l'autre s'oppose à un tel pouvoir et à une telle obéissance : le despotisme ne repose que sur la crainte. La crainte du souverain est à la fois le frein du peuple et sa protection ; car le peuple étant trop faible pour que le prince le craigne, c'est surtout contre les grands que s'exerce sa puissance, et la crainte des grands fait seule la sécurité des petits.

Montesquieu semble avoir choisi et préparé les traits les plus amers et les plus sanglants de son éloquence ironique pour peindre ces gouvernements monstrueux : « Quand les sauvages de la Louisiane, dit-il, veulent avoir des fruits, ils coupent l'arbre au pied et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique (1). » « Charles XII étant à Bender, trouvant quelque résistance dans le sénat de Suède, écrivit qu'il leur enverrait une de ses bottes pour commander. Cette botte aurait commandé comme un roi despotique (2). » « Dans un gouvernement despotique, tout doit rouler sur deux ou trois idées ; il n'en faut donc pas de nouvelles. Quand vous instruisez une bête, vous vous donnez bien de garde de lui faire changer de maître, de leçons et d'allure : vous frappez son cerveau par deux ou trois mouvements et pas davantage (3). » « Comme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité : mais ce n'est point une paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper (4). » Il n'est pas difficile de voir l'intention

(1) L. II, c. v, et l. V, c. xiv, xv.
(2) L. III, c. ix.
(3) L. VIII, c. i.
(4) L. VIII, c. ii, iii, iv.

secrète de ces paroles amères. Cette peinture du despotisme est une menace que Montesquieu fait peser sur la tête des gouvernements modérés, qui, pour se donner une force vaine, brisent les barrières heureuses qui les séparent du despotisme.

Nous avons considéré deux choses dans les gouvernements : d'abord ce qui les fait être, leur structure; ensuite ce qui les fait agir, ou leurs principes. Il reste à étudier ce qui les perd, c'est-à-dire leur corruption.

La corruption de chaque gouvernement commence toujours par celle des principes (1). Le principe de la république étant la vertu, la république se corrompt lorsqu'elle perd sa vertu. Mais comme il y a deux espèces de républiques, la corruption n'est pas la même pour toutes les deux. La démocratie se perd par la perte de l'esprit d'égalité, ou par l'exagération de cet esprit (2). Le premier de ces maux conduit à l'aristocratie ou au gouvernement d'un seul, et le second entraîne d'abord au despotisme de tous, et ensuite au despotisme d'un seul. Le caractère de la démocratie est bien l'égalité, mais l'égalité réglée : « Dans la vraie démocratie, on n'est égal que comme citoyen ; dans la démocratie corrompue, on est encore égal comme magistrat, comme sénateur, comme juge, comme père, comme mari, comme maître. » Lorsque la corruption est arrivée à ce point que le peuple ne reconnaît plus aucun lien, qu'il n'obéit plus aux magistrats, qu'il cesse de respecter les vieillards, que le libertinage est partout, la liberté est bien près de périr. « Plus il paraîtra tirer d'avantage de sa liberté,

(1) L. VIII, c. I.
(2) Ib., c. II.

plus il s'approchera du moment où il doit la perdre. Il se forme de petits tyrans qui ont tous les vices d'un seul. Bientôt ce qui reste de liberté devient insupportable ; un seul tyran s'élève, et le peuple perd tout, jusqu'aux avantages de la corruption. » Ce passage de la démocratie extrême à la tyrannie a été observé par tous les publicistes. Platon exprimait cette grande vérité dans son langage poétique et figuré quand il disait : « Le peuple, en voulant éviter la fumée de la dépendance sous des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre la plus dure et la plus amère servitude. »

Quant à l'aristocratie, elle se corrompt lorsque la noblesse cesse d'être unie avec le peuple, lorsqu'elle ne commande plus par les lois ou par la justice, lorsque le pouvoir se resserre ou se relâche, et devient ou tyrannique ou faible ; enfin quand les nobles sentent plus les délices du commandement que ses périls, et qu'ils croient n'avoir plus rien à redouter (1).

L'âme du gouvernement monarchique étant l'honneur ou le préjugé de chaque état et de chaque condition, ce gouvernement se perd avec ce préjugé même, lorsque l'obéissance se change en servitude, que le peuple et les grands, au lieu de sujets loyaux, deviennent des instruments méprisés du prince et d'eux-mêmes, lorsque l'honneur est mis en contradiction avec les honneurs, et que l'on peut être à la fois chargé d'infamie et de dignités, lorsqu'à la place des lois le monarque met sa volonté, lorsque changeant sa justice en sévérité, il

(1) L. VIII, c. v.

aine opinion d'imagination qui lui fasse rechercher le ien, non pour le bien en lui-même, mais pour réaliser et idéal de grandeur qu'il porte en soi. Mais cette opinion de sa grandeur dégénérerait facilement chez le prince n adoration de soi-même, en mépris des sujets, en ndifférence des intérêts publics, et l'Etat deviendrait lespotique, si tous les corps de l'Etat n'avaient chacun eur préjugé, comme le prince lui-même, si la noblesse, e clergé, la magistrature, les villes, n'opposaient au réjugé du prince des préjugés contraires; cet ensemble le préjugés qui se limitent et se respectent les uns es autres, fonde la hiérarchie sociale, et tient lieu du droit qui est la base des républiques : c'est là l'honneur, le principe conservateur des institutions monarchiques.

La république et la monarchie ont une constitution, ne structure, un mécanisme particulier. Le despotisme, par cela seul qu'il ne repose que sur la volonté d'un seul, ne peut avoir rien de déterminé et d'assuré; il n'a donc point de constitution. La seule constitution, c'est que es hommes n'y sont rien, que le prince y est tout. Mais prince étant tout, et étant le maître de tout, il serait range qu'il prît de la peine pour un peuple qui n'est en; aussi ne garde-t-il que le plaisir et la force de la issance, et il en laisse à un autre l'emploi. Ce reprétant du prince est absolu comme lui, pour que celui-soit tranquille; mais tout absolu qu'il est, il n'en est as moins toujours entre les mains du prince, qui peut battre quand il veut, et comme il lui plaît, ceux qu'il lève quand il veut et comme il lui plaît. Le principe d'un tel gouvernement ne peut être la vertu ni l'hon-

soit radicalement changé. Il est vrai que la démocratie et l'aristocratie ont cela de commun de n'être pas soumises à un roi. Mais l'aristocratie et la monarchie ont aussi cela de commun d'ôter tout pouvoir au peuple. Si l'on prend pour principe de la division des gouvernements la différence de *un* et de *tous*, il faut évidemment y introduire, comme intermédiaire, le gouvernement de *plusieurs* : car il y a autant de différence entre *plusieurs* et *tous* qu'entre *un* et *plusieurs*. Si donc on admet la division de Montesquieu, il faudra séparer l'aristocratie au même titre que la monarchie, et l'on aura quatre gouvernements au lieu de trois.

Mais c'est un autre défaut de la théorie de Montesquieu de séparer absolument, comme deux genres à part, le despotisme de la monarchie. Il a raison, sans doute, de distinguer le gouvernement d'un seul, limité par des lois fondamentales, et le gouvernement d'un seul livré au seul caprice. Mais cette distinction peut avoir lieu dans tous les gouvernements. Il y a des démocraties où le peuple ne commande que par ses caprices, au lieu de gouverner par les lois ; il y a aussi des aristocraties, où la volonté des nobles tient lieu de lois fondamentales. De là la distinction antique des six gouvernements, trois bons et trois mauvais : les premiers obéissant aux lois et voulant le bien des sujets, les seconds n'obéissant qu'à leur fantaisie et ne cherchant que leur propre bien. On peut choisir, sans doute, ce principe de division, et commencer par reconnaître deux grandes classes de gouvernements; selon qu'ils obéissent ou n'obéissent pas à des lois, et diviser ensuite chacune de ces classes en

secrète de ces paroles amères. Cette peinture du despotisme est une menace que Montesquieu fait peser sur la tête des gouvernements modérés, qui, pour se donner une force vaine, brisent les barrières heureuses qui les séparent du despotisme.

Nous avons considéré deux choses dans les gouvernements : d'abord ce qui les fait être, leur structure; ensuite ce qui les fait agir, ou leurs principes. Il reste à étudier ce qui les perd, c'est-à-dire leur corruption.

La corruption de chaque gouvernement commence toujours par celle des principes (1). Le principe de la république étant la vertu, la république se corrompt lorsqu'elle perd sa vertu. Mais comme il y a deux espèces de républiques, la corruption n'est pas la même pour toutes les deux. La démocratie se perd par la perte de l'esprit d'égalité, ou par l'exagération de cet esprit (2). Le premier de ces maux conduit à l'aristocratie ou au gouvernement d'un seul, et le second entraîne d'abord au despotisme de tous, et ensuite au despotisme d'un seul. Le caractère de la démocratie est bien l'égalité, mais l'égalité réglée : « Dans la vraie démocratie, on n'est égal que comme citoyen ; dans la démocratie corrompue, on est encore égal comme magistrat, comme sénateur, comme juge, comme père, comme mari, comme maître. » Lorsque la corruption est arrivée à ce point que le peuple ne reconnaît plus aucun lien, qu'il n'obéit plus aux magistrats, qu'il cesse de respecter les vieillards, que le libertinage est partout, la liberté est bien près de périr. « Plus il paraîtra tirer d'avantage de sa liberté,

(1) L. VIII, c. I.
(2) Ib., c. II.

taires de la politique, mais qui ne doit pas entrer dans une division abstraite et scientifique, où l'on prend les idées dans leur généralité.

D'ailleurs, s'il n'est pas exact de dire que la monarchie soit nécessairement soumise à des lois fixes, est-il plus exact de dire que le despotisme n'est soumis absolument à aucune loi? A qui fera-t-on croire que le gouvernement des Turcs, des Persans et des Chinois, soit absolument sans règle, sans frein, sans usages, sans quelque chose enfin qui limite la volonté arbitraire du prince ou de ses subordonnés? Qu'une telle forme de gouvernement se rencontre par hasard, lorsqu'un Caracalla ou un Héliogabale occupe le trône, cela ne peut pas se nier; mais que ce soit là une forme normale et vraiment essentielle de gouvernement parmi les hommes, c'est ce qu'il m'est absolument impossible de croire pour l'honneur de l'humanité. Je veux que dans les gouvernements orientaux, il y ait moins de lois que parmi nous, moins de respect de la personne et des biens, et surtout rien qui ressemble à ce que nous appelons une constitution; enfin, j'accorde qu'il y a des différences entre les gouvernements barbares et les gouvernements civilisés : mais cette différence n'ira pas jusqu'à faire que les hommes ne soient que des brutes. C'est ce qui arriverait, s'il pouvait exister un gouvernement semblable à celui que dépeint Montesquieu sous le nom de despotisme. En un mot, il n'y a point de différence essentielle entre le despotisme et la monarchie : « Ce sont, dit Voltaire, deux frères qui ont tant de ressemblance qu'on les prend souvent l'un pour l'autre. Avouons que ce furent

place, comme les empereurs romains, une tête de Méduse sur sa poitrine, lorsque supprimant les pouvoirs intermédiaires il veut tout faire par lui-même et ramène l'Etat entier à lui seul, enfin lorsqu'il est plus amoureux de ses fantaisies que de ses volontés (1). Quant au gouvernement despotique, il se corrompt sans cesse, puisqu'il est corrompu de sa nature (2).

Telle est la théorie célèbre des trois gouvernements et de leurs principes. Nous avons exposé les idées de Montesquieu sans nous y mêler, afin qu'on les vît dans leur suite et dans leur force. Mais il faut les examiner de plus près.

Selon Montesquieu, il y a trois gouvernements primitifs, qui se distinguent par leur nature et par leur principe : c'est le républicain, le monarchique et le despotique. Cette division a soulevé beaucoup d'objections qui nous paraissent fondées.

Et d'abord, le gouvernement républicain se divise, selon Montesquieu, en deux espèces : l'aristocratique et le démocratique. Sont-ce bien là deux espèces différentes d'un même genre, et ne sont-ce pas deux genres essentiellement différents? Dans l'un, c'est le peuple en corps; dans l'autre, c'est seulement une partie du peuple qui occupe la souveraineté. Ne serait-ce là qu'une différence secondaire? Si le fait constitutif de l'Etat est la souveraineté, la principale différence entre les Etats ne réside-t-elle pas dans la distribution de la souveraineté? Il suffit que le pouvoir souverain soit en quelques-uns au lieu d'être en tous, pour que l'esprit de l'Etat

(1) L. VIII, c. VI et VII.
(2) L. VIII, c. X.

c'est le principe de l'honneur et celui de la modération.

Ce dernier surtout est certainement ce qu'il y a de plus faible dans la théorie de Montesquieu. La modération n'est qu'une limite, elle n'est pas un principe d'action ; elle empêche de se perdre, mais elle ne donne ni la vie ni le mouvement. Elle n'est d'ailleurs pas plus propre au gouvernement aristocratique qu'à tout autre. Il est évident qu'elle est nécessaire à tout gouvernement qui veut vivre. La monarchie sans modération tombe dans le despotisme, la démocratie sans modération tombe dans la démagogie ou dans la tyrannie. La modération est le principe conservateur de tous les Etats et de toutes les formes de gouvernement; elle n'est pas le principe particulier d'aucune d'elles.

L'honneur est un principe ingénieusement trouvé pour expliquer la différence de la monarchie et du despotisme. Mais c'est un principe vague et mal expliqué. « C'est, dit Montesquieu, le préjugé de chaque personne et de chaque condition. » Mais en quoi consiste ce préjugé? « La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions. » L'honneur semble donc être la même chose que la vanité. « L'ambition, continue Montesquieu, a de bons effets dans la monarchie. » Voici l'honneur qui devient l'ambition. Plus loin, Montesquieu définit l'honneur : « ce maître universel qui doit partout nous conduire (1). » Rien n'est plus vague. Il le détermine un peu plus quand il dit « que c'est moins ce qu'on doit aux autres que ce que l'on se doit à soi-même; » et « non pas tant ce qui nous appelle vers nos

(1) Ib., l. III, c. VII.

trois espèces, selon que le pouvoir est entre les mains d'un, de plusieurs et de tous : on peut, au contraire, prendre pour principe de division la distribution de la souveraineté, et obtenir ainsi trois gouvernements fondamentaux, que l'on subdivisera ensuite chacun en deux espèces. Mais on ne peut pas mêler ces deux principes, et distinguer la monarchie de la démocratie, par l'un, et la monarchie du despotisme, par l'autre.

En outre, si on y regarde de plus près, on verra que la différence de la monarchie et du despotisme n'est pas aussi grande que le dit l'auteur. Car, dans la monarchie, le prince peut toujours changer les lois, excepté un très-petit nombre de lois fondamentales ; s'il ne les change pas, c'est qu'il ne le veut pas. Sa volonté est la suprême loi : c'est là le principe même du despotisme. Suppose-t-on qu'il ne puisse changer les lois ? Pour cela, il faut qu'elles soient protégées par un pouvoir ou par certains pouvoirs. Mais alors, ce n'est plus la monarchie pure, c'est une monarchie limitée, aristocratique, parlementaire, représentative, selon la nature des limites qui sont opposées au pouvoir royal. Or Montesquieu ne parle que de la monarchie pure, et ces limites ne lui sont pas essentielles. Il est très-vrai qu'en fait, il y a des monarchies où le monarque gouverne selon les lois, et cela est ordinaire dans les pays éclairés et civilisés ; mais en droit, la monarchie, si elle est absolue, peut toujours changer la loi ; et si elle n'est pas absolue, elle n'est plus la monarchie dont il est question ; elle est une de ces innombrables transactions, qui s'établissent dans la pratique entre les formes élémen-

semble beaucoup à ce que Montesquieu appelle l'honneur : or, c'est une idée qui est née dans les républiques.

Examinons de plus près comment on pourrait entendre la théorie de Montesquieu, et sans la changer dans ses lignes essentielles, lui donner un peu plus de précision. Il y a deux principes naturels dans l'homme, et qui donnent naissance aux deux formes principales de gouvernement, à celles que Platon appelle les deux constitutions mères, la monarchie et la démocratie. Ces deux principes sont l'amour du repos et l'amour de la liberté. Dans le dernier fond des choses, ces deux principes sont identiques : car, qu'est-ce qu'aimer la liberté, sinon vouloir jouir en repos et en paix de toutes les forces de notre nature, qui ne sont point contraires au bonheur des autres ? Et qu'est-ce qu'aimer le repos, sinon vouloir ne pas être troublé dans l'usage légitime de sa liberté ? Mais quoique ces deux principes soient identiques par leur nature, ils se distinguent cependant dans leurs effets. Car l'un a plus de rapport avec le goût du mouvement, et l'autre avec le goût de l'inertie et de l'immobilité. L'un demande à agir, à se développer dans tous les sens, à tenter toujours de nouvelles aventures ; l'autre aime à demeurer dans certaines limites consacrées, à tourner dans un cercle toujours le même, et à ne pas s'affranchir de certaines habitudes et de certains liens. L'un préfère la nouveauté à la sécurité. L'autre craint la nouveauté, comme ennemie de toute sécurité. L'un se contente peu du bien-être matériel, et se repaît toujours d'un bien-être d'imagination. L'autre craint l'inconnu, et aime à jouir tranquillement de ce qu'il possède certai-

de tout temps deux gros chats à qui les rats essayèrent de pendre une sonnette au cou (1). »

Si la différence que Montesquieu signale entre la monarchie et le despotisme n'est pas essentielle, si la monarchie ne gouverne pas nécessairement selon des lois fixes, et si le despotisme n'est pas nécessairement privé de toutes lois, il s'ensuit que le despotisme n'est qu'une forme particulière et abusive de la monarchie, comme la démagogie est une forme abusive de la démocratie, et l'oligarchie de l'aristocratie. Nous revenons donc à la division d'Aristote, qui nous paraît simple, rigoureuse, scientifique, et qui suffit parfaitement à toutes les théories.

De la division des gouvernements selon leur nature, passons à l'examen de leurs principes. Il y a là sans doute une idée originale et profonde. Un gouvernement existe, il dure. Pourquoi dure-t-il? N'est-ce pas en vertu d'un ressort intérieur, qui l'anime, qui le meut, qui le fait agir, et qui enfin le fait vivre jusqu'à ce que s'usant lui-même il entraîne l'Etat avec lui (2)? Cette recherche philosophique du principe des gouvernements est donc une des innovations de Montesquieu dans la science politique ; et quoiqu'elle soit peut-être insuffisante, elle est cependant digne d'admiration.

Parmi les trois, ou plutôt les quatre principes reconnus par Montesquieu, il y en a deux qui me paraissent vrais : c'est le principe de la vertu et le principe de la crainte. Nous y reviendrons tout à l'heure. Il y en a deux autres qui me paraissent vagues et mal définis :

(1) Voltaire, Comment. sur l'Esprit des lois, IV.

(2) Esprit des lois, l. III, c. VI.

quelle il n'aurait pas la plus grande part. Si tous, ou la plupart, ont ce goût du mouvement, de l'aventure, de la critique, de la discussion et de l'examen, tous voudront être quelque chose dans l'Etat; ils voudront participer à la confection des lois, de peur qu'elles ne répriment leur ardeur et leurs désirs. Ils voudront nommer leurs magistrats, pour être sûrs de la sincère exécution de leurs volontés; ils voudront les soumettre à la censure, et refuseront de s'y soumettre eux-mêmes. Ils voudront conserver le droit d'examiner et de discuter, afin de pouvoir changer demain ce qu'ils auront fait aujourd'hui. Ils seront défiants, tumultueux, amis de la parole, souvent incertains dans l'action. Mais par-dessus tout, ils voudront établir parmi eux l'égalité. La liberté est difficilement conciliable avec l'inégalité. En effet, si les uns possèdent des priviléges auxquels il me soit absolument interdit de prétendre, je ne suis pas libre, puisqu'un certain développement naturel et légitime de mes facultés m'est interdit. Si quelques-uns font les lois, ou ont seuls droit à certains emplois, je ne suis pas libre : car quelle garantie ai-je contre eux ? Il peut arriver, sans doute, qu'à la suite de beaucoup d'expériences, un peuple consente à l'inégalité pour garantir sa liberté; mais c'est là une de ces transactions qui peuvent se faire entre tous les principes de gouvernement, et nous les examinons ici dans leur pureté et leur distinction. C'est en ce sens que nous disons : le principe constitutif de la démocratie, c'est l'amour de la liberté et de l'égalité.

Il faut distinguer le principe constitutif et le principe conservateur d'un gouvernement. L'un le fait être,

l'autre le fait durer. Quels sont donc les principes conservateurs de la monarchie et de la démocratie? Je commence par la démocratie.

Ici, Montesquieu est admirable; et, quoi qu'on en ait dit, je pense qu'il faut considérer comme un axiome de la science politique ce grand principe, que la démocratie repose sur la vertu. En effet, lorsque l'on donne la liberté à un peuple, il faut permettre beaucoup d'actions qui ne seront pas permises dans un autre gouvernement. Parmi ces actions, les unes seront mauvaises et les autres bonnes; et l'on se console des mauvaises parce qu'elles doivent être compensées par les bonnes. Mais si elles sont toutes mauvaises, quel principe de désordre et de corruption introduit dans l'Etat! Par exemple, on permettra à tout le monde d'exprimer sa pensée, dans l'espoir que les bonnes pensées triompheront des mauvaises, et que la vérité l'emportera sur l'erreur. Mais si tout le monde abuse de la pensée, si les uns la vendent, si les autres l'immolent à leurs passions, si tous ne se servent de la liberté donnée que pour insulter les lois, les magistrats, les hommes vertueux, etc., une telle liberté n'est-elle pas l'anarchie et l'oppression? et comme rien de violent ne peut durer, une république corrompue ne peut manquer de périr infailliblement. On ne peut nier d'ailleurs que la liberté n'introduise la division dans l'Etat. Cette division est un bien, quand elle n'est pas portée à l'extrême. Mais supposez-la sans contre-poids, elle deviendra la guerre de tous contre tous, et le plus beau des gouvernements sera semblable à l'état sauvage. Or, dans un Etat, où on donne peu à la force,

précisément pour laisser beaucoup à la liberté, le seul contre-poids naturel, c'est la vertu. En outre, l'un des grands périls de la démocratie, c'est l'amour de l'égalité. Car, comme il y a une égalité naturelle et vraie, il y en a aussi une qui n'est pas légitime, c'est celle qui met sur la même ligne l'ignorant et l'homme éclairé, le vicieux et l'homme de bien. Si les hommes vicieux sont en majorité, ils s'indigneront de la supériorité de l'homme intelligent et distingué. De là les suspicions, les ostracismes, les persécutions, tout ce qui a souillé les démocraties antiques et modernes, et les a mises souvent au-dessous du despotisme même. Il faut donc assez de vertu dans le peuple pour reconnaître, estimer et respecter la vertu chez les meilleurs. Ajoutez que dans la démocratie c'est le peuple qui fait les lois, et c'est lui qui obéit aux lois; or, s'il fait des lois sans y obéir, autant n'en pas faire; si, prévoyant sa propre faiblesse, et y compatissant d'avance, il accommode ses lois à sa corruption, qu'est-ce qu'un tel gouvernement? Enfin, de quelque côté qu'on examine la démocratie, on verra qu'elle n'est, qu'elle ne vit, qu'elle ne dure que par la vertu. Tous les grands politiques de l'antiquité l'ont dit : saint Thomas et Machiavel l'ont dit également. Il faut que ce soit une grande vérité pour être admise à la fois par des génies si divers, qui partent de principes si différents.

On peut dire des publicistes d'aujourd'hui ce que Montesquieu disait de ceux de son temps : « Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût le soutenir que la

nement. L'un aime à critiquer, censurer, discuter, et ne veut pas se soumettre sans savoir pourquoi. L'autre ne veut pas se troubler d'examiner ce qu'il ne comprend pas, ce qu'il ne tient pas à comprendre : il abandonne volontiers le soin des affaires, et ne s'en mêle que le moins qu'il peut.

Or, c'est l'amour du repos qui donne naissance à la monarchie, et l'amour de la liberté à la démocratie. Dans le gouvernement d'un seul, les actions sont plus promptes, plus uniformes, plus constantes à elles-mêmes. Il y a moins de discussions, moins de dissentiments, moins de temps perdu, moins de troubles, moins de révolutions. On sait ce qu'il y aura demain par ce qu'il y avait hier. Les changements de règne, qui sont les mouvements les plus considérables dans ces sortes de gouvernements, se font d'une manière presque insensible, lorsque les lois de succession sont bien déterminées. Il y a des troubles quelquefois dans les régences : cela vient précisément de ce qu'alors le gouvernement d'un seul penche toujours vers le gouvernement de plusieurs ; mais lorsque l'autorité royale redevient maîtresse, l'ordre et le repos renaissent avec elle. Dans la monarchie, l'individu est en général tranquille, pourvu qu'il ne se mêle pas des affaires de l'Etat. Par conséquent, lorsque le plus grand nombre des citoyens d'un pays aura ce goût du repos et cette indifférence des affaires publiques, l'Etat sera monarchique.

Supposez au contraire un peuple animé de l'amour de la liberté, tel que nous l'avons décrit, il est évident qu'il ne souffrira aucune forme de gouvernement à la-

quelle il n'aurait pas la plus grande part. Si tous, ou la plupart, ont ce goût du mouvement, de l'aventure, de la critique, de la discussion et de l'examen, tous voudront être quelque chose dans l'Etat; ils voudront participer à la confection des lois, de peur qu'elles ne répriment leur ardeur et leurs désirs. Ils voudront nommer leurs magistrats, pour être sûrs de la sincère exécution de leurs volontés; ils voudront les soumettre à la censure, et refuseront de s'y soumettre eux-mêmes. Ils voudront conserver le droit d'examiner et de discuter, afin de pouvoir changer demain ce qu'ils auront fait aujourd'hui. Ils seront défiants, tumultueux, amis de la parole, souvent incertains dans l'action. Mais par-dessus tout, ils voudront établir parmi eux l'égalité. La liberté est difficilement conciliable avec l'inégalité. En effet, si les uns possèdent des priviléges auxquels il me soit absolument interdit de prétendre, je ne suis pas libre, puisqu'un certain développement naturel et légitime de mes facultés m'est interdit. Si quelques-uns font les lois, ou ont seuls droit à certains emplois, je ne suis pas libre: car quelle garantie ai-je contre eux? Il peut arriver, sans doute, qu'à la suite de beaucoup d'expériences, un peuple consente à l'inégalité pour garantir sa liberté; mais c'est là une de ces transactions qui peuvent se faire entre tous les principes de gouvernement, et nous les examinons ici dans leur pureté et leur distinction. C'est en ce sens que nous disons : le principe constitutif de la démocratie, c'est l'amour de la liberté et de l'égalité.

Il faut distinguer le principe constitutif et le principe conservateur d'un gouvernement. L'un le fait être,

l'autre le fait durer. Quels sont donc les principes conservateurs de la monarchie et de la démocratie? Je commence par la démocratie.

Ici, Montesquieu est admirable; et, quoi qu'on en ait dit, je pense qu'il faut considérer comme un axiome de la science politique ce grand principe, que la démocratie repose sur la vertu. En effet, lorsque l'on donne la liberté à un peuple, il faut permettre beaucoup d'actions qui ne seront pas permises dans un autre gouvernement. Parmi ces actions, les unes seront mauvaises et les autres bonnes; et l'on se console des mauvaises parce qu'elles doivent être compensées par les bonnes. Mais si elles sont toutes mauvaises, quel principe de désordre et de corruption introduit dans l'Etat! Par exemple, on permettra à tout le monde d'exprimer sa pensée, dans l'espoir que les bonnes pensées triompheront des mauvaises, et que la vérité l'emportera sur l'erreur. Mais si tout le monde abuse de la pensée, si les uns la vendent, si les autres l'immolent à leurs passions, si tous ne se servent de la liberté donnée que pour insulter les lois, les magistrats, les hommes vertueux, etc., une telle liberté n'est-elle pas l'anarchie et l'oppression? et comme rien de violent ne peut durer, une république corrompue ne peut manquer de périr infailliblement. On ne peut nier d'ailleurs que la liberté n'introduise la division dans l'Etat. Cette division est un bien, quand elle n'est pas portée à l'extrême. Mais supposez-la sans contre-poids, elle deviendra la guerre de tous contre tous, et le plus beau des gouvernements sera semblable à l'état sauvage. Or, dans un Etat, où on donne peu à la force,

Mais le repos est impossible sans sécurité ; et la sécurité est incompatible avec la crainte. Ainsi, un gouvernement qui, par hypothèse, reposerait sur l'extrême crainte, détruirait par là même ce pourquoi on l'aurait subi, la sécurité et la paix. Le despotisme, tel que Montesquieu le décrit, est donc un gouvernement absurde, c'est-à-dire contradictoire dans les termes mêmes.

Pour qu'un gouvernement fondé sur la crainte soit possible et durable, il faut évidemment que la crainte ne soit pas universelle et perpétuelle : il ne faut pas que tous craignent, et craignent pour tout ce qu'ils possèdent : car alors, que leur servirait-il de ne pas s'appartenir à eux-mêmes? Il faut qu'en général, ils trouvent assez de tranquillité et de paix dans la vie privée pour n'être pas tentés de se mêler des affaires publiques. En un mot, la crainte ne doit être que pour ceux qui veulent résister à l'Etat, et non pas pour ceux qui contents des limites qui leur sont imposées, ne demandent qu'à ne pas être tourmentés dans ces limites. Mais si la crainte s'introduit jusque-là, ce n'est plus un gouvernement, c'est un brigandage. « *Quid sunt regna*, dit saint Augustin, *remotâ justitiâ, nisi magna latrocinia* (1)? »

Dans le despotisme même, la crainte n'est pas le principe unique du gouvernement. D'abord, elle n'est pas toujours sentie. On a commencé d'obéir par crainte ; puis on obéit par habitude. Après tout, ce serait une erreur de croire qu'un pouvoir tient absolument à être craint : il tient surtout à faire ce qu'il veut : s'il

(1) August., de Civit. Dei, liv. IV, chap. IV.

vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses, de luxe même. »

On a raison de dire que Montesquieu a trop obéi aux préjugés antiques lorsqu'il a fait consister la vertu démocratique dans l'amour de la frugalité et dans le renoncement à soi-même. C'est demander à l'individu, au nom de l'Etat, un sacrifice que la religion obtient à peine en le demandant au nom de Dieu et de l'éternité. Mais s'il est vrai que les démocraties modernes ne peuvent ressembler aux démocraties antiques, il n'est pas vrai qu'elles aient cessé d'avoir un même principe, c'est-à-dire l'obéissance aux lois, le respect du magistrat, l'amour de la patrie, le respect des droits d'autrui, en un mot, la justice. C'est la justice qui est le vrai principe de la démocratie, sous quelque forme qu'elle se présente. C'est elle seule qui rend la liberté possible, durable, désirable.

Si nous nous plaçons maintenant à l'extrémité opposée de cette démocratie parfaite, qui reposerait sur l'amour la liberté, tempéré par la justice et la vertu, nous contrerons le plus bas des gouvernements, selon on et tous les publicistes, à savoir celui où, par un ur excessif du repos, les citoyens abandonnent les pouvoirs au souverain, lui mettent entre les ns une force irrésistible, et ne se réservent que l'o-ssance sans limites. Un tel gouvernement ne repose sur la crainte. C'est celui que Hobbes rêvait comme odèle des gouvernements, mais qui en est, en réa-, le plus imparfait; car il est contradictoire. En effet, mme ne peut sacrifier la liberté que pour le repos.

divin, qui n'est encore qu'une atténuation de la doctrine indienne. En général, dans un gouvernement despotique, le monarque est le chef de la religion. Quelle source de grandeur cela lui donne! Enfin, la religion, qui est un principe d'obéissance pour les sujets, est une limite pour le prince. Montesquieu nous le dit lui-même : « C'est la religion qui corrige un peu la constitution turque. Les sujets qui ne sont pas attachés à la grandeur de l'Etat par honneur, le sont par la force et par le principe de la religion (1). » Voilà donc un nouveau principe, qui tempère et qui relève celui de la crainte.

Si du despotisme nous passons à la monarchie proprement dite, nous rencontrons tout d'abord le principe de l'honneur, dont parle Montesquieu. Nous avons vu qu'il y a dans ce principe, tel que Montesquieu le décrit, une assez grande confusion : tantôt c'est une sorte de vanité frivole, ou le préjugé étroit d'une caste et d'une corporation, tantôt c'est la grandeur d'âme et la fierté des sentiments. Dans lequel de ces deux sens, l'honneur est-il le principe conservateur des monarchies ? Il faudrait distinguer ces nuances importantes, et ne pas faire un seul principe de tant d'éléments contraires. Cette sorte d'honneur que l'on mettait dans l'ancienne monarchie à être le domestique du roi, ne ressemble guère à celui du vicomte d'Orte, qui refusa de servir de bourreau à Charles IX contre les huguenots, ou de Crillon, qui refusa à Henri III d'assassiner le duc de Guise. Dans le premier sens, l'honneur n'est qu'une partie de cette adoration du prince, qui est commune aux Etats monarchiques et aux Etats despotiques. Dans le second sens,

(1) L. V, c. XIV.

y réussit sans employer la crainte, il la réserve pour les cas nécessaires. C'est ce qui arrive en pratique dans les gouvernements despotiques. Les sujets obéissent par habitude; et ils oublient qu'ils sont sous un gouvernement terrible. L'état de crainte est trop violent pour être continuel. L'habitude est donc un principe qui tempère l'action de la crainte.

Ce n'est pas tout; les sujets qui naissent dans un gouvernement despotique, reçoivent tout d'abord des impressions très-vives de ce pouvoir supérieur, invisible, qui peut tout, et qui est entouré de toutes les grandeurs et de tout l'éclat que l'imagination peut concevoir : il conçoit donc pour ce pouvoir une admiration sans bornes. Plus il le regarde de bas, plus il est étonné et confondu de sa hauteur : ce n'est pas seulement de la crainte qu'il a pour lui, c'est du respect. Ceux qui étudient le despotisme du dehors, et au point de vue d'un gouvernement meilleur, peuvent se persuader qu'un tel pouvoir ne mérite que le mépris : ceux qui ne connaissent que celui-là, et n'en ont jamais soupçonné d'autre, ont pour lui ce respect naturel, que les hommes ont en général pour l'autorité des supérieurs. Ainsi, le respect est mêlé à la crainte, dans l'obéissance des sujets d'un prince despotique.

Un autre sentiment se mêle encore à celui-là pour le relever, c'est le sentiment religieux. Dans les monarchies d'Orient, où l'on va chercher d'ordinaire les types les plus purs du despotisme, le monarque est un être sacré. Selon Manou, le roi est une grande divinité (1). C'est d'Orient que nous est venue la doctrine du droit

(1) Lois de Manou, l. VII, 8.

pas tout, qu'il y a des choses supérieures à son pouvoir. De là le premier sentiment de l'honneur, et de là une première limite apportée au pouvoir d'un seul. Dans l'autre cas, le sentiment de l'honneur n'est pas autre chose qu'un reste de liberté aristocratique qui se défend jusqu'à la dernière extrémité. C'est ce qu'il est facile de voir dans l'histoire de notre monarchie. L'honneur exigeait bien plus d'un grand du XVIe siècle que d'un courtisan du XVIIIe. L'honneur, au XVIe siècle, commandait encore d'avoir des châteaux forts, et des armes pour se défendre contre la couronne elle-même : au XVIIIe l'honneur n'interdisait pas de passer sa vie dans les antichambres du roi et le boudoir de ses favorites. Ainsi, l'honneur monarchique n'est autre chose que le signe de ce qui reste ou de ce qui se forme d'aristocratie dans un pays monarchique.

Un principe qui se rapporte à celui de l'honneur, dans les Etats monarchiques, et qui les distingue encore du despotisme, c'est le principe de l'opinion. Il y a une opinion dans la monarchie. Il est vrai qu'elle ne s'exprime pas librement comme dans la démocratie, ou les monarchies limitées et représentatives ; mais elle existe, on a le sentiment commun que le roi, quelque sacré que soit son pouvoir, se doit au bonheur de ses sujets. On juge ses actes, on juge ses ministres. Et quoique en droit il puisse tout ce qu'il veut, il est souvent obligé en fait de compter avec cette opinion, même muette. Il y avait en France une opinion publique, même sous Richelieu, même sous Louis XIV. On approuvait et on blâmait dans une certaine mesure. Je ne dis pas qu'il ne puisse en être de même dans les Etats despo-

nes; mais c'est un signe que le despotisme se transme en monarchie. Je ne nie pas non plus que l'opim ne puisse aller en s'affaiblissant dans les Etats narchiques : c'est alors un signe qu'ils tournent au spotisme.

La puissance de l'opinion dans les monarchies est enre une des formes de l'amour de la liberté. C'est la rt que la monarchie fait à l'esprit public, à l'esprit xamen et de critique, qui est ce qu'il y a de plus cher la liberté. Je distingue l'honneur et l'opinion. Le emier est surtout un sentiment aristocratique; le sead est un principe démocratique. L'un et l'autre sont signe de la part que la noblesse et le peuple ont dans gouvernement. Je ne dis pas qu'il y aient une part ale : car alors ce serait une aristocratie, ou une décratie, ou une monarchie mixte; mais enfin ils sont ar quelque chose dans l'Etat, et leur importance se sure par l'importance de l'honneur et de l'opinion.

Enfin, disons quelques mots des aristocraties et de rs principes. Dans l'aristocratie, le peuple est à gard de la noblesse comme à l'égard d'un monarque : la noblesse est, par rapport à elle-même, comme le iple dans la démocratie. Ainsi, l'aristocratie est une ublique pour les nobles, et une monarchie pour le iple. Elle participe donc aux principes de ces deux ivernements. Comme république, elle repose sur nour de la liberté et de l'égalité. En effet, les nobles. is l'aristocratie ont aussi horreur de la domination e le peuple dans la démocratie. Mais ils doivent iindre par là même l'inégalité. Car ce qui établit

l'inégalité dans l'aristocratie, la rapproche du gouvernement monarchique. Si quelques familles l'emportent trop sur les autres, ce n'est plus une aristocratie, c'est une oligarchie : si une seule réussit à se mettre au premier rang, la monarchie n'est pas loin. Mais l'aristocratie, reposant comme la démocratie sur la liberté et l'égalité (au moins des nobles), a besoin, comme elle, de la vertu. Il faut que les nobles aiment plus l'Etat que leur propre grandeur : sans quoi ils chercheront à dominer, et l'équilibre sera détruit. Il faut qu'ils obéissent aux lois ; sans quoi la république périra par l'anarchie. Il faut qu'ils ne se rendent pas indignes de leur prééminence par la bassesse et la corruption ; sans quoi le peuple perdra la crainte, le respect et l'obéissance. Mais la vertu dans l'aristocratie aura un autre caractère que dans la démocratie : elle y aura plus de pompe et d'éclat. La vertu démocratique, qui n'appartient qu'à des citoyens tous égaux, peut être modeste et simple : elle peut consister seulement dans la sobriété, l'économie, l'amour du travail ; telle fut par exemple la vertu de la république hollandaise : telle fut dans les premiers temps la vertu de la république américaine. La vertu aristocratique n'est pas seulement une vertu de citoyens, mais de souverains et en quelque sorte de monarques : de là un certain caractère de fierté et de hauteur. Or, il me semble que c'est précisément cette sorte de vertu qui mérite le nom d'honneur, et qui est plutôt encore le principe de l'aristocratie que de la monarchie. Elle est aussi dans la monarchie, mais au même titre que la noblesse. Plus la noblesse est indépendante du roi, plus l'honneur

y joue un rôle considérable : elle est la résistance morale de l'aristocratie soumise dans une monarchie incontestée.

Mais si l'aristocratie est république par le côté des nobles, elle est monarchie par le côté des sujets. A ce point de vue, elle reposera sur les mêmes principes que la monarchie, et pourra en prendre toutes les formes. L'aristocratie comme la monarchie repose sur l'amour du repos : en effet, il y a moins d'agitation dans un Etat aristocratique que dans une démocratie ; le peuple, ne se mêlant pas des affaires d'Etat, vit paisiblement dans la limite des droits qui lui sont laissés. Ainsi un peuple ami du repos et une noblesse amie de la liberté, voilà l'aristocratie. Elle repose donc aussi, comme la monarchie, sur une certaine crainte du peuple pour les grands; mais cette crainte peut être également tempérée par tous les principes, qui, nous l'avons vu, signalent le passage du despotisme illimité à la monarchie restreinte. Il y aura de même une oligarchie oppressive, et une aristocratie libérale, et un nombre infini d'intermédiaires : c'est dans ce sens que la *modération* peut être un des principes de ce gouvernement.

Nous n'avons jusqu'ici traité la théorie de Montesquieu que comme une théorie abstraite et scientifique, où il n'aurait été guidé que par la curiosité spéculative. En y regardant de plus près, il est impossible d'y méconnaître une intention, un dessein, et la trace de l'esprit du temps. S'il fait dans son livre une si grande place au despotisme, s'il insiste avec tant d'amertume sur les maux qu'il produit, et avec tant de complaisance sur la différence du despotisme et de la monar-

chie, c'est évidemment parce qu'il croit voir dans la transformation des institutions monarchiques de la France une pente manifeste vers le despotisme. La monarchie telle qu'il la décrit, c'est l'ancienne monarchie française, la monarchie parlementaire et encore féodale, entourée de corps d'état, fondée sur une hiérarchie de priviléges, de prérogatives, de franchises, de droits particuliers, qui tiennent lieu des droits généraux, enfin une monarchie tempérée reposant sur des lois fondamentales, et soutenue par des pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants.

Tel était dans le passé l'idéal de Montesquieu : c'est un parlementaire, et il y a en lui un vieux reste des théories de la Fronde. Il oublie les états généraux, et il ne dit pas un mot de cette grande institution de l'ancienne monarchie. Mais il recommande les priviléges des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes (1). Il n'est pas ennemi des tribunaux ecclésiastiques (2). Et enfin, ce qui est le trait le plus remarquable de sa politique, il demande qu'il y ait dans la monarchie *un dépôt de lois* (3). Il ne dit pas où doit être ce dépôt ; mais il le laisse à deviner. « Le conseil du prince, dit-il, n'est pas un dépôt convenable. » Cependant l'ignorance de la noblesse et son mépris pour le gouvernement civil, exigent qu'il y ait *un corps* qui fasse sans cesse sortir les lois de la poussière. Ce corps, c'est évidemment le parlement. Or, Montesquieu dit que ce dépôt de lois ne peut être que dans des *corps politi-*

(1) L. II, c. v.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

ques. Les parlements étaient donc des corps politiques : c'est la doctrine de la Fronde.

Il n'est pas non plus difficile de comprendre les nombreuses allusions que Montesquieu fait à ce nivellement gradué et incessant, qui a été le travail de l'ancienne monarchie jusqu'à ce qu'elle-même y périsse. Il en a vu avec une profonde sagacité les infaillibles conséquences. « Détruisez les prérogatives dans une monarchie, vous aurez bientôt un Etat populaire, ou un Etat despotique. » C'est ce qui est arrivé en France; mais l'état despotique a amené l'état populaire. Lorsqu'il parle des Anglais, qui, s'ils détruisaient les corps intermédiaires, seraient par là même, dans leur liberté, le peuple le plus esclave de la terre, il m'est impossible de ne pas voir là un retour sur le gouvernement français. Au reste, ce rapprochement devient sensible lorsque Montesquieu ajoute immédiatement après : « M. Law fut un des plus grands promoteurs du despotisme en Europe. » Le despotisme s'introduisait donc en Europe : « Il voulait ôter les rangs intermédiaires et anéantir les corps politiques. » N'était-ce pas là aussi ce que voulaient les rois ? N'était-ce pas la cause de la haine de Saint-Simon contre Louis XIV ? N'était-ce pas le principe des réformes politiques que l'on rêvait dans le petit cercle du duc de Beauvilliers, de Fénelon et du duc de Bourgogne? Que voulaient ces réformateurs, sinon une restauration de la monarchie aristocratique, qui de jour en jour disparaissait visiblement devant la monarchie pure? Montesquieu, en attribuant un tel dessein à Law, pouvait-il ne pas voir que la royauté l'avait déjà en grande partie accompli ? La manière dont il parle du

cardinal de Richelieu indique bien qu'il considère la monarchie française comme altérée. « Le cardinal de Richelieu veut que l'on évite dans les monarchies les épines des compagnies qui font des difficultés sur tout. *Quand cet homme n'aurait pas eu le despotisme dans le cœur, il l'aurait eu dans la tête.* » Mais ce qu'avait voulu Richelieu n'est-ce pas ce qu'avait voulu Louis XIV? et n'en était-il pas encore de même sous Louis XV? Dans un autre passage, Montesquieu dit que « Richelieu a avili les ordres de l'Etat (1). » Mais il ne dit pas qu'on les ait rétablis depuis lui. Or une monarchie où les ordres sont avilis incline au despotisme. La monarchie française inclinait donc au despotisme. Remarquez que Montesquieu ne dit pas un mot de Louis XIV. Ce silence sur un règne si grand, qu'il a d'ailleurs jugé dans ses Lettres persanes avec une si perçante sévérité, n'est-il pas aussi le signe d'une pensée qui ne se montre pas tout entière, mais qui se laisse deviner? N'est-ce pas une description amère de la monarchie française, que cette peinture (2)? « Les monarchies se corrompent lorsqu'on ôte peu à peu les prérogatives des corps ou les priviléges des villes... Ce qui perdit les dynasties de Tsin et de Soüi, dit un auteur chinois,... c'est que les princes voulurent gouverner tout immédiatement par eux-mêmes. » Que nous font Tsin et Soüi? Ces noms chinois ne sont-ils pas là à la place d'autres noms qu'on ne pouvait prononcer. « La monarchie se perd lorsque le prince, rapportant tout uniquement à lui, appelle l'Etat à sa capitale, la capitale à sa cour, et la cour à

(1) L. V, c. XI.
(2) L. VIII, c. VI.

ques. Les parlements étaient donc des corps politiques : c'est la doctrine de la Fronde.

Il n'est pas non plus difficile de comprendre les nombreuses allusions que Montesquieu fait à ce nivellement gradué et incessant, qui a été le travail de l'ancienne monarchie jusqu'à ce qu'elle-même y périsse. Il en a vu avec une profonde sagacité les infaillibles conséquences. « Détruisez les prérogatives dans une monarchie, vous aurez bientôt un Etat populaire, ou un Etat despotique. » C'est ce qui est arrivé en France; mais l'état despotique a amené l'état populaire. Lorsqu'il parle des Anglais, qui, s'ils détruisaient les corps intermédiaires, seraient par là même, dans leur liberté, le peuple le plus esclave de la terre, il m'est impossible de ne pas voir là un retour sur le gouvernement français. Au reste, ce rapprochement devient sensible lorsque Montesquieu ajoute immédiatement après : « M. Law fut un des plus grands promoteurs du despotisme en Europe. » Le despotisme s'introduisait donc en Europe : « Il voulait ôter les rangs intermédiaires et anéantir les corps politiques. » N'était-ce pas là aussi ce que voulaient les rois ? N'était-ce pas la cause de la haine de Saint-Simon contre Louis XIV ? N'était-ce pas le principe des réformes politiques que l'on rêvait dans le petit cercle du duc de Beauvilliers, de Fénelon et du duc de Bourgogne ? Que voulaient ces réformateurs, sinon une restauration de la monarchie aristocratique, qui de jour en jour disparaissait visiblement devant la monarchie pure ? Montesquieu, en attribuant un tel dessein à Law, pouvait-il ne pas voir que la royauté l'avait déjà en grande partie accompli ? La manière dont il parle du

avaient fait tomber ces obstacles, et se rapprochaient chaque jour davantage du despotisme. Si maintenant, en face de cet épouvantail, que Montesquieu fait peser comme une menace sur ces gouvernements dégénérés, vous contemplez cet admirable tableau d'un gouvernement libre, où Montesquieu a concentré toutes les forces de son analyse et de son génie, l'intention politique de l'Esprit des lois peut-elle demeurer obscure? Il montre, on peut dire avec excès, que le despotisme est le plus barbare des gouvernements ; il insinue que la monarchie incline de toutes parts au despotisme ; il démonte et décompose avec amour un système de gouvernement libre, dont tous les éléments existent, il le croit du moins, dans le pays où il écrit? Enfin, après avoir étudié la distribution des pouvoirs, soit dans la constitution d'Angleterre, soit dans la constitution romaine, il ajoute : « Je voudrais rechercher, dans tous les gouvernements modérés que nous connaissons, quelle est la distribution des trois pouvoirs, et calculer par là les degrés de liberté dont chacun d'eux peut jouir. Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet qu'on ne laisse rien à faire au lecteur ; il ne s'agit pas de faire lire, *mais de faire penser* (1). »

Examinons donc cette théorie de la constitution d'Angleterre, qui a émerveillé le siècle dernier, et a eu depuis une si grande influence sur les destinées politiques de notre pays.

Les idées philosophiques dont parle Montesquieu sont assez peu déterminées. Voici sa définition de la liberté : « La liberté, dit-il, consiste à pouvoir faire ce

(1) L. XI, c. XX.

sa seule personne. » N'est-ce pas là une allusion directe et frappante? Versailles n'était-il pas devenu toute la France et le roi tout l'Etat? « La monarchie se corrompt lorsque l'honneur a été mis en contradiction avec les honneurs, et que l'on peut être à la fois couvert d'infamies et de dignités.» Pouvait-on lire ces lignes sans songer au cardinal Dubois?

Enfin Montesquieu nous donne son secret dans les lignes qui suivent: «L'inconvénient, dit-il, n'est pas lorsque l'Etat passe d'un gouvernement modéré à un gouvernement modéré,... mais quand il tombe et se précipite du gouvernement modéré au despotisme (1).» Et si l'on pouvait croire que c'est encore là une proposition générale et sans application, le passage suivant nous détromperait d'une manière décisive. « La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs; mais si, par *un long abus du pouvoir;* si par une grande conquête, le despotisme s'établissait à certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climats qui tinssent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres (2). »

Tel est donc, si nous ne nous trompons, le vrai sens de cette théorie du despotisme, que l'on a considérée comme occupant une trop grande place dans son livre. C'est une sorte d'épouvantail qu'il présente aux gouvernements modérés, à ces gouvernements qui, soutenus auparavant par des institutions, des lois et des corps indépendants, avaient laissé peu à peu, ou même

(1) L. VIII, c. VIII.
(2) Ibid. ib.

berté politique, c'est la garantie ou l'ensemble de garanties par lesquelles chaque individu et le peuple en masse est assuré, autant qu'il est possible, que la liberté naturelle sera sauvegardée par les lois de l'Etat.

Ces définitions une fois posées, voyons ce que c'est, selon Montesquieu, qu'une constitution libre. Une constitution est libre, lorsque nul ne peut y abuser du pouvoir. Mais pour cela, il est nécessaire que le pouvoir ne soit pas sans limites : car tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser. Ainsi, dans une constitution libre, *le pouvoir arrête le pouvoir*. Tel est le principe de l'équilibre et de la pondération des pouvoirs, dont il a été si souvent question, en politique, depuis Montesquieu.

Mais pour que le pouvoir puisse arrêter le pouvoir, il faut évidemment qu'il y ait plusieurs pouvoirs dans l'Etat. De là la théorie des trois pouvoirs (1).

Aristote, le premier, a distingué trois fonctions dans le gouvernement de la société, et c'est à lui que revient la célèbre division des trois pouvoirs ou puissances que Locke a reproduite et Montesquieu après lui : la puissance exécutive, la puissance législative et la puissance de juger. Montesquieu n'a donc pas créé cette théorie; mais ce qui lui appartient, c'est d'avoir montré dans la séparation des pouvoirs la première garantie, et dans leur distribution, la vraie mesure de la liberté. C'est là le principe qu'il a découvert dans l'examen de la constitution d'Angleterre, principe ignoré avant lui de tous les publicistes, et qui est resté depuis acquis à la science politique.

Si celui qui exécute les lois dans un Etat fait en même

(1) L. XI, c. IV.

mps les lois, il n'y a point de liberté, car il peut faire es lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. Que si la puissance exécutive veut s'emparer es biens ou d'une partie des biens des sujets, elle éclarera par la loi que ces biens convoités sont elle, et par la force dont elle dispose pour l'exécution, lle s'en emparera. Elle peut enlever ainsi aux citoyens leur liberté et même leur vie, et cela en vertu de a constitution, à moins que le respect des lois fondamentales, les mœurs, la prudence du chef ne s'y opposent, et alors le citoyen peut être libre en fait, mais la onstitution n'assure pas sa liberté. Cela n'est pas noins évident, si l'on accorde à la puissance législative a force de l'exécution, cette puissance fût-elle élue par le peuple, fût-elle le peuple lui-même. Le peuple, en corps, peut menacer par ses lois et par sa force la sûreté de chacun, et, dans un tel état, la multitude est puissante, mais personne n'est tranquille, car on ne peut jamais s'assurer que l'on ne sera pas bientôt dans le nombre de ceux que menace la puissance du peuple. La sûreté des citoyens n'est assurée que par la séparation des deux puissances. La puissance législative s'oppose à l'exécutive et lui trace le cercle de son action; à son tour, la puissance exécutive empêche par son veto les entreprises despotiques de la législative : en un mot, le pouvoir arrête le pouvoir; c'est le secret des constitutions libres.

Mais le plus grand danger de la liberté serait que la puissance de juger fût unie à l'une des deux autres puissances, et surtout à toutes le deux. Dans ce cas, « le magistrat a, comme exécuteur des lois, la puis-

sance qu'il s'est donnée comme législateur. Il peut ravager l'État par ses volontés générales; et, comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières (1). » Il résulte de là que la justice, cette puissance si sacrée parmi les hommes, doit être confiée à une magistrature indépendante tirée du corps même des citoyens, se confondant avec eux, et qui, n'ayant aucun intérêt au pouvoir, n'en a pas à l'iniquité.

Le pouvoir législatif doit être ou le peuple ou une émanation du peuple : car, « dans un Etat libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre, doit être gouverné par lui-même (1). » S'il ne se gouverne pas immédiatement lui-même, il doit se gouverner par ses représentants, et par conséquent les choisir. « Tous les citoyens, dit Montesquieu, doivent donner leur voix pour choisir les représentants, excepté ceux qui sont dans un tel état de bassesse qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre. »

En face du pouvoir législatif est l'exécutif, qui doit avoir, pour arrêter les entreprises injustes du pouvoir législatif, une certaine part à ce pouvoir, non pas une part directe et positive, mais une part indirecte et négative, non pas la faculté de statuer, ce qui confondrait les attributions des puissances, mais la faculté d'empêcher : distinction qui a produit tant d'orages au commencement de notre révolution. Le pouvoir exécutif doit être libre dans son action, ce qui est l'essence de l'exécution, mais ses actes sont soumis à l'appréciation du pouvoir législatif; car, faire des actes contraires aux lois, c'est, pour ainsi dire, porter des lois : c'est

(1) L. XI, c. VI.

donc un empiètement sur l'autorité législative, et celle-ci en est juge. Mais la personne en qui est le pouvoir exécutif, doit être une pour la promptitude des entreprises, et de plus elle doit être hors d'atteinte. Car, si le législateur pouvait la juger et la détruire, il serait tout-puissant, et il n'y aurait plus de limites, ni par conséquent de liberté. Mais comme il faut une sanction, les agents du pouvoir irresponsable sont responsables à sa place. Un pouvoir un et irresponsable est une monarchie. Le pouvoir exécutif doit donc être entre les mains d'un monarque.

Entre le pouvoir exécutif ou le roi, et le pouvoir législatif ou le peuple, pouvoirs contraires qui s'observent et se menacent continuellement, il y a une puissance moyenne qui les unit et les modère. Cette puissance se compose de ceux qui, ayant des priviléges dans l'Etat, priviléges dont Montesquieu, à la vérité, ne nous donne pas la raison, doivent avoir des moyens de les conserver et d'empêcher qu'on n'y porte atteinte. « La part qu'ils auront à la législation doit être proportionnée aux avantages qu'ils ont dans l'Etat, et ils auront le droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a le droit d'arrêter les leurs. » Ils devront ainsi partager la puissance législative et former un corps intermédiaire intéressé d'une part, contre le monarque, à la défense des libertés, contre le peuple, à la défense des prérogatives du monarque, et assurer ainsi la stabilité des deux principes élémentaires de la constitution.

Montesquieu résume de cette manière ce savant mécanisme : « Le corps législatif étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle

d'empêcher. Toutes les deux seront liées par la puissance exécutive, qui le sera elle-même par la législative. » Montesquieu prévoit la principale objection à ce beau système : « Ces trois puissances, dit-il, devraient former un repos ou une inaction ; mais, comme par le mouvement nécessaire des choses, elles seront contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert » Réponse spécieuse à une spécieuse objection.

Telle est la célèbre théorie de la constitution d'Angleterre, théorie sur laquelle nous voulons présenter quelques réflexions. Il faut se garder ici d'une facile confusion. Il y a trois sortes de gouvernements, et il y a trois sortes de pouvoirs dans le gouvernement : ce sont deux choses très-différentes. Le gouvernement est républicain, ou aristocratique, ou monarchique, selon que le peuple, ou les nobles, ou le roi gouvernent. Chacun de ces gouvernements est bon ou mauvais ; on peut préférer l'un à l'autre et préférer à chacun d'eux la combinaison des trois. Cette dernière idée est celle que l'on trouve en germe dans Aristote, que Cicéron a développée après Polybe, et Machiavel après Cicéron. Nous la retrouvons ici dans l'analyse du gouvernement anglais ; mais elle n'est pas l'idée fondamentale de la théorie, elle ne vient qu'en seconde ligne. La base de la théorie de Montesquieu n'est pas la distinction des gouvernements, mais la distinction des pouvoirs, non pas la combinaison des trois formes de gouvernements, mais la séparation des trois pouvoirs. Les trois pouvoirs sont-ils réunis, c'est le despotisme ; séparés, c'est la liberté. Or, la constitution d'Angleterre est fondée sur la séparation des pouvoirs ; elle est donc une constitution

libre. Il ne faut donc pas confondre la théorie de la séparation des pouvoirs avec la théorie des gouvernements mixtes; car il peut y avoir séparation des pouvoirs dans un gouvernement républicain, comme en Amérique; et il peut se faire que les pouvoirs soient confondus dans un gouvernement mixte, comme à Rome, où le sénat participait à la fois à l'exécution et au pouvoir législatif, où le peuple avait en même temps la puissance de faire des lois et la puissance de juger.

Ce qui me paraît incontestable dans la théorie de Montesquieu, c'est le principe de la séparation des pouvoirs. Que le pouvoir judiciaire, d'abord, soit nécessairement indépendant, c'est ce qui saute aux yeux de tout le monde. On ne peut rien dire de plus fort que ces paroles : « Si la puissance de juger était jointe à la législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire, car le juge serait législateur; si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur. » Ainsi, c'est déjà un premier principe du gouvernement modéré de laisser le pouvoir judiciaire absolument indépendant du pouvoir souverain. Mais est-il nécessaire que le pouvoir exécutif soit séparé du législatif? Il le faut, sans doute; car, si celui qui a la force fait les lois, qui peut l'empêcher de les faire comme il l'entend, c'est-à-dire tyranniques et oppressives? Est-ce le pouvoir législatif qui est en possession de la force, le résultat est le même.

Mais, disent les partisans de la démocratie extrême, le peuple, à titre de souverain, doit avoir à la fois le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif? et il est impos-

sible qu'il en abuse, puisqu'il est composé de tous les citoyens: or, nul ne se fait d'injustice à soi-même. Je réponds, que le peuple peut parfaitement être injuste et oppresseur, qu'il peut faire des lois tyranniques contre la minorité, contre les riches, contre les citoyens distingués, contre tel ou tel culte qui lui déplaît. Ce n'est donc pas une garantie satisfaisante de liberté que le pouvoir absolu du peuple. « Il ne faut pas confondre le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple, » dit Montesquieu, et rien n'est plus sensé. Or, si l'on admet que le peuple peut, à titre de législateur, faire des lois injustes, les mêmes raisons qui valent contre la réunion des deux pouvoirs entre les mains d'un monarque, valent aussi contre la réunion de ces deux pouvoirs dans les mains du peuple. Je ne veux point dire, que le pouvoir exécutif ne doive pas émaner du peuple, mais que le peuple ne doit pas exercer lui-même et directement ce pouvoir. Il faut remarquer, d'ailleurs, que le peuple, surtout dans les États modernes, ne fait plus la loi directement, mais par des assemblées. Si vous mettez le pouvoir exécutif entre les mains d'une assemblée, qui l'empêche de se changer en oligarchie et de se prolonger indéfiniment, comme le long parlement d'Angleterre? Ajoutez encore que l'assemblée elle-même ne peut pas exercer directement le pouvoir exécutif; elle le fait par des comités. Mais ces comités deviennent les véritables souverains; ils dictent les lois à l'assemblée, qui n'est plus que leur instrument; et c'est encore l'oligarchie. Je n'ai pas à rechercher comment, dans les démocraties, le pouvoir exécutif doit être constitué pour pouvoir être

libre. Il ne faut donc pas confondre la théorie de la séparation des pouvoirs avec la théorie des gouvernements mixtes; car il peut y avoir séparation des pouvoirs dans un gouvernement républicain, comme en Amérique; et il peut se faire que les pouvoirs soient confondus dans un gouvernement mixte, comme à Rome, où le sénat participait à la fois à l'exécution et au pouvoir législatif, où le peuple avait en même temps la puissance de faire des lois et la puissance de juger.

Ce qui me paraît incontestable dans la théorie de Montesquieu, c'est le principe de la séparation des pouvoirs. Que le pouvoir judiciaire, d'abord, soit nécessairement indépendant, c'est ce qui saute aux yeux de tout le monde. On ne peut rien dire de plus fort que ces paroles : « Si la puissance de juger était jointe à la législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire, car le juge serait législateur; si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur. » Ainsi, c'est déjà un premier principe du gouvernement modéré de laisser le pouvoir judiciaire absolument indépendant du pouvoir souverain. Mais est-il nécessaire que le pouvoir exécutif soit séparé du législatif? Il le faut, sans doute; car, si celui qui a la force fait les lois, qui peut l'empêcher de les faire comme il l'entend, c'est-à-dire tyranniques et oppressives? Est-ce le pouvoir législatif qui est en possession de la force, le résultat est le même.

Mais, disent les partisans de la démocratie extrême, le peuple, à titre de souverain, doit avoir à la fois le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif? et il est impos-

sible qu'il en abuse, puisqu'il est composé de tous les citoyens; or, nul ne se fait d'injustice à soi-même. Je réponds, que le peuple peut parfaitement être injuste et oppresseur, qu'il peut faire des lois tyranniques contre la minorité, contre les riches, contre les citoyens distingués, contre tel ou tel culte qui lui déplaît. Ce n'est donc pas une garantie satisfaisante de liberté que le pouvoir absolu du peuple. « Il ne faut pas confondre le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple, » dit Montesquieu, et rien n'est plus sensé. Or, si l'on admet que le peuple peut, à titre de législateur, faire des lois injustes, les mêmes raisons qui valent contre la réunion des deux pouvoirs entre les mains d'un monarque, valent aussi contre la réunion de ces deux pouvoirs dans les mains du peuple. Je ne veux point dire, que le pouvoir exécutif ne doive pas émaner du peuple, mais que le peuple ne doit pas exercer lui-même et directement ce pouvoir. Il faut remarquer, d'ailleurs, que le peuple, surtout dans les États modernes, ne fait plus la loi directement, mais par des assemblées. Si vous mettez le pouvoir exécutif entre les mains d'une assemblée, qui l'empêche de se changer en oligarchie et de se prolonger indéfiniment, comme le long parlement d'Angleterre? Ajoutez encore que l'assemblée elle-même ne peut pas exercer directement le pouvoir exécutif; elle le fait par des comités. Mais ces comités deviennent les véritables souverains; ils dictent les lois à l'assemblée, qui n'est plus que leur instrument; et c'est encore l'oligarchie. Je n'ai pas à rechercher comment, dans les démocraties, le pouvoir exécutif doit être constitué pour pouvoir être

séparé du pouvoir législatif, et en être indépendant sans lui être supérieur, mais j'affirme que, même dans ce cas, il faut séparer les pouvoirs.

Une objection très-fréquente contre la séparation des pouvoirs, est celle que nous avons déjà rencontrée dans Hobbes. Ou les trois pouvoirs de l'État marchent d'accord, ou ils sont en dissentiment. S'ils marchent d'accord, ils forment une unité, leur action est souveraine et absolue, et ils peuvent abuser du pouvoir, tout aussi bien qu'un monarque, tout aussi bien que le peuple lui-même. Supposez, en effet, un pays protestant et libre, tel que l'Angleterre ou la Suède; ne peut-il pas arriver que le roi, les chambres, les tribunaux, tous les corps publics soient tous d'accord pour opprimer les catholiques? Où est la garantie pour la liberté? Si, au contraire, on suppose les pouvoirs en dissentiment, il n'y aura pas d'action; les tiraillements gêneront l'exécution : la jalousie réciproque des pouvoirs les empêchera de s'entendre pour faire le bien. Ce sera l'immobilité, ou l'anarchie.

Je réponds à cette objection qu'il n'y a pas de principe politique qui soit en état de rendre impossibles tous les abus qui peuvent naître des constitutions humaines. Le principe de la séparation des pouvoirs n'a pas cette portée, ni cette efficacité. Il empêche certains abus, mais non pas tous les abus; il empêche certaines oppressions, mais non pas toutes les oppressions. Par exemple, il rend impossible le despotisme du pouvoir exécutif par l'intérêt contraire du pouvoir législatif, et le despotisme de celui-ci par l'intérêt contraire de celui-là, et enfin le despotisme du pouvoir judiciaire par sa sépa-

ration d'avec les deux autres. Mais, s'ils s'entendent tous les trois pour exercer en commun un même despotisme, il est certain que le principe même de la séparation des pouvoirs n'offre pas de garantie contre cet abus. Mais remarquez que, dans ce cas, ce ne peut être qu'un petit nombre d'intérêts qui soient blessés. Car (à moins que la constitution ne soit corrompue) il est impossible que la grande majorité des intérêts les plus généraux ne soit pas représentée dans la réunion des trois pouvoirs. Ainsi l'oppression ne peut être que limitée, et sur des points très-circonscrits. D'ailleurs, dans un pays constitué de cette manière, il y a toujours en dehors des pouvoirs publics un pouvoir moral, invisible, qui tend incessamment à se transformer, sous l'influence de la liberté d'examen : c'est l'opinion. Or, l'opinion exprimée par la presse, voilà la dernière garantie de la liberté, lorsque la constitution elle-même n'en offre plus.

Mais je prends l'hypothèse contraire, celle où les pouvoirs, se défiant l'un de l'autre et se surveillant mutuellement, ne réussissent pas à s'entendre : de là, les conflits, les tiraillements, les ralentissements des affaires, et enfin les crises politiques, qui ôtent toute sécurité aux esprits, aux intérêts, aux personnes. Je réponds encore à cette objection qu'aucune machine politique ne peut remédier à tout, suppléer à tout, tout prévenir et tout empêcher. Un gouvernement ne peut vivre que par la bonne volonté et par l'amour de ceux qui le soutiennent. Supposé que cet amour fasse défaut, et que les corps politiques mettent leur intérêt au-dessus de l'amour du pays, il est évident que la moindre discussion dégénérera en déchirement, et que l'Etat sera

à chaque instant menacé de périr par la guerre civile. Mais je ne connais aucun principe de gouvernement qui puisse tenir lieu de l'amour du pays. Supposez, au contraire (et c'est ce qu'il faut supposer), que les divers pouvoirs publics aiment assez leur pays pour ne pas le sacrifier à leur orgueil ou à leur ambition, les résistances seront bien un ralentissement, mais non une dissolution de la machine. Or, dire que ces résistances forment un ralentissement dans le mouvement des affaires, ce n'est pas une objection au système, car c'est précisément ce résultat que l'on veut obtenir. Le ralentissement, dans les affaires humaines, ce n'est pas un mal, c'est un bien : car c'est la réflexion, le sang-froid, l'examen, par conséquent beaucoup de chances pour la vérité, et beaucoup contre l'erreur. De plus, la résistance, qui irrite, il est vrai, quand elle est poussée à l'extrême limite, inquiète et arrête, lorsqu'elle-même sait s'arrêter à temps Il y a dans cette lutte réciproque un moyen de lumière pour l'un et pour l'autre pouvoir, et une limite à leurs empiétements réciproques.

Ainsi la séparation des pouvoirs demeure, à notre avis, la condition indispensable des gouvernements libres. Mais il faut, en théorie, se tenir à ce principe général, sans vouloir préciser en particulier de quelle manière les pouvoirs peuvent être divisés et distribués. Car il y a là mille combinaisons diverses, qui dépendent des circonstances et de l'état des esprits. De plus, il ne suffit pas de séparer les pouvoirs, il faut les unir et les accorder. Il ne suffit pas de donner des garanties à la liberté, il faut des moyens pour l'action. Car un gouvernement n'est pas seulement fait pour l'examen des

questions, il l'est encore pour la solution. De plus, la nécessité même de l'indépendance des pouvoirs exige que chacun ait une certaine part dans l'action de l'autre. Si le pouvoir législatif ne peut rien sur l'exécutif, celui-ci rendra le premier tout à fait vain ; si l'exécutif ne peut rien sur le législatif, celui-ci s'emparera de l'exécution. On voit quelles sont les complications pratiques du problème : je n'ai voulu insister que sur le principe.

Mais considérons maintenant la théorie de Montesquieu par un autre côté, que l'on a souvent confondu avec celui-là. Remarquons d'abord que lorsque Montesquieu distingue trois pouvoirs, il parle du pouvoir exécutif, du législatif et du judiciaire. Puis il dit que « de ces trois puissances, celle de juger est en quelque façon nulle. » Il n'en reste donc que deux, l'exécutive et la législative. Or, selon Montesquieu, le pouvoir exécutif, pour être fort et indépendant, doit être entre les mains d'un monarque. D'un autre côté, pour que le pouvoir législatif défende la sûreté et la liberté de tous, il faut qu'il soit composé de tous ou élu par tous, c'est-à-dire par le peuple. Voilà donc le peuple et le monarque en présence. Cette opposition appelle un médiateur, garantie commune et commune limite des droits et des pouvoirs du peuple et du roi. Ce médiateur, c'est la noblesse. Voilà donc trois nouveaux pouvoirs : le roi, les nobles et le peuple ; et il faut distinguer ces trois pouvoirs de ceux que nous avons déjà nommés : l'exécutif, le législatif et le judiciaire. Il y a là une confusion de termes qu'il est très-important de démêler, lorsque l'on parle de la théorie des trois pouvoirs. Qu'entend-on par pouvoir? Est-ce dans le premier sens, est-ce dans le

second que l'on prend cette expression? Dans le premier sens, il y a trois pouvoirs, même dans une république, quand ils sont convenablement séparés; ainsi, la séparation des pouvoirs est le principe de la constitution américaine, comme de la constitution anglaise Dans le second, il n'y a trois pouvoirs que dans la monarchie mixte, c'est-à-dire dans une forme particulière de gouvernement. Il me semble qu'on n'a pas suffisamment remarqué la différence de ces deux théories, que Montesquieu a fondues ensemble avec beaucoup d'habileté, mais qui n'en sont pas moins essentiellement distinctes. Nous avons examiné la première de ces théories, examinons la seconde.

On a dit que tous les plus grands esprits avaient été partisans de cette forme de gouvernement, composée des trois formes élémentaires : monarchie, aristocratie et démocratie. Cela est vrai, mais cependant avec quelques restrictions. Platon, par exemple, dit bien qu'il faut réunir l'autorité et la liberté, et former une constitution moyenne avec les deux constitutions mères; mais il ne parle que de la monarchie et de la démocratie et ne dit rien de l'aristocratie. Aristote admire, il est vrai, cet équilibre dans le gouvernement de Sparte et de Carthage. Mais lui-même, lorsqu'il propose une forme de gouvernement, ne choisit pas ce modèle, et sa république est une véritable démocratie, avec l'esclavage. Polybe a repris cette pensée et l'a heureusement appliquée à l'intelligence de la constitution romaine. Mais nous avons déjà remarqué qu'à Rome, le pouvoir monarchique manquait complétement : car c'est changer le sens des termes, que d'appeler du nom de monarchie le pouvoir

annuel et divisé du consulat. De Polybe, cette théorie a passé à Cicéron, qui n'y a rien changé. Tacite l'a jetée en passant dans ses annales; saint Thomas, sans la bien comprendre, l'a reproduite à son tour; Machiavel l'a empruntée de nouveau à Polybe et à Cicéron; mais ce n'est chez lui qu'une réminiscence sans portée : tout son esprit et toute son âme sont pour les gouvernements simples, monarchie, ou démocratie. Au XVI[e] siècle, cette théorie est un lieu commun de la politique. Erasme est trop cicéronien pour ne pas l'adopter. Bellarmin l'emprunte à saint Thomas, et en trouve une admirable application dans le gouvernement de l'Église catholique. Les démocrates protestants, quand ils sont au bout de leurs attaques révolutionnaires, et qu'il faut proposer quelque chose, en reviennent à ce lieu commun. Bodin le combat énergiquement, et dit qu'il faut mélanger les principes et non les formes de gouvernement. Enfin, cette doctrine avait perdu tout son sens à force d'être reproduite, lorsque Montesquieu l'a rajeunie, l'a renouvelée et lui a donné une vie et une force inattendue en l'associant au principe nouveau de la séparation des pouvoirs, de manière à faire croire qu'elle faisait corps avec lui.

Que conclure de ce rapide historique de la question? Que tous les esprits sages avaient toujours compris la nécessité d'un gouvernement tempéré, mais qu'avant Montesquieu aucun n'avait indiqué avec autant de précision l'union de l'hérédité monarchique, du privilége aristocratique, et du droit populaire, comme la combinaison la plus nécessaire à la liberté. Or c'est là qu'est la question. Qu'un gouvernement doive être

tempéré, pondéré, je l'admets, car ce principe, c'est le principe même de la séparation des pouvoirs. Mais doit-il être précisément pondéré de telle ou telle manière; et si tel élément, soit monarchique, soit aristocratique, fait défaut, s'ensuit-il que le gouvernement ne soit pas tempéré, s'ensuit-il qu'il ne puisse pas être libre?

Je crois que la théorie de Montesquieu, trop prise à la lettre, conduit à cette alternative, ou de changer le sens des mots, et d'appeler monarchie, aristocratie, ce qui n'est ni l'un ni l'autre, ou bien de prétendre que la liberté ne peut exister que dans une certaine situation sociale, qui peut très-bien ne pas se rencontrer, et qui ne se rencontrera peut-être qu'une seule fois dans l'histoire.

En effet, jugez à la lumière de cette théorie, soit le gouvernement romain, soit le gouvernement des Etats-Unis, vous devez appeler monarchie le consulat ou la présidence. Or le consulat est ce qu'il y a de plus contraire à la monarchie, et la présidence qui s'en rapproche un peu plus, n'est évidemment qu'une image très-éloignée et très-affaiblie de la royauté. Il est évident que l'hérédité, ou, tout au moins, le pouvoir à vie est le caractère essentiel de la royauté. Ce sont pourtant là de grands exemples de gouvernements libres et de gouvernements tempérés. De même vous trouverez quelque image de l'aristocratie dans le sénat des Etats-Unis; mais cette aristocratie ressemblera à la noblesse, comme la présidence à la royauté. Le privilége est le véritable caractère politique de l'aristocratie. Une aristocratie qui n'a pas de priviléges, qui n'est que la supériorité du

mérite, de l'âge et de l'expérience, n'est pas une aristocratie, c'est simplement la vraie démocratie.

Il est vrai que le gouvernement anglais donne raison à la théorie de Montesquieu. Mais ce gouvernement peut-il se reproduire à volonté? Y a-t-il toujours dans un pays, à un moment donné, une famille avec une situation historique assez grande et assez populaire, pour former une monarchie? Y aura-t-il toujours les éléments suffisants d'une aristocratie véritable? Si ces éléments ne sont pas donnés par la nature, faut-il les créer artificiellement? Une création artificielle de forces politiques peut-elle réussir? Si l'on ne peut pas créer artificiellement ces forces, est-il donc absolument impossible d'y suppléer? Un pays est-il condamné à n'être jamais libre, parce que certaines conditions particulières ne s'y rencontrent pas?

Allons plus loin. Quel est le fond de la constitution anglaise? C'est l'aristocratie, c'est une aristocratie qui consent à être gouvernée par un roi, et à faire la part aux besoins du peuple. Grande aristocratie, sans aucun doute; mais enfin, voici la question : faut-il absolument une noblesse dans un pays libre? La liberté politique ne peut-elle s'acheter que par l'inégalité sociale? Il m'est difficile de le croire. Si la raison fait désirer à l'homme la liberté politique, la même raison lui fait désirer aussi l'égalité civile. Il serait trop étrange que le privilége fût un principe de liberté, et l'égalité de droits un principe de servitude.

Si l'on reconnaît, ce qui nous paraît incontestable, que la société civilisée marche partout vers l'abolition des aristocraties, et que le travail d'égalité dans les lois

et dans les mœurs ne cesse pas de se faire, il y aura lieu de se poser la question autrement que n'a fait Montesquieu. Car il regarde comme indispensable aux gouvernements libres, un élément qui va sans cesse en s'amoindrissant. Il en résulterait que la liberté elle-même devrait devenir de plus en plus difficile, et à la fin impossible, à mesure que l'égalité augmenterait.

Ce sont ces questions que Montesquieu n'a pas résolues, et qui ne paraissent pas l'avoir été depuis lui.

Quoique les théories politiques soient la partie la plus célèbre et la plus importante de l'*Esprit des lois*, ce serait rendre à Montesquieu une infidèle justice que de ne pas signaler les grands services qu'il a rendus à la cause de l'humanité, les réformes qu'il a provoquées, les abus qu'il a combattus. Sur ce terrain, où est l'honneur de son siècle, Montesquieu ne le cède à aucun de ses contemporains, pas même à Voltaire.

En premier lieu, au nom de ses principes et de l'expérience, il proteste contre la barbarie dans les peines (1). « La sévérité, dit-il, et il entend par là la sévérité extrême, convient plus au gouvernement despotique qui agit par la terreur qu'au gouvernement monarchique ou républicain, qui agissent par l'honneur et par la vertu. » Dans ces gouvernements, il est clair que la honte doit être plus puissante que la peine : car la honte étant impuissante, la peine l'est également. Dans les bons gouvernements, il vaut mieux prévenir que punir, et en punissant, employer une certaine douceur, plus analogue au principe du gouvernement. La sévérité des peines est contraire à la liberté, et avec la

(1) L. VI, c. IX et c. XII.

liberté les peines s'adoucissent. Les peines cruelles sont inutiles, car l'imagination s'y habitue. D'ailleurs, dans les États modérés, la perte de la vie est plus cruelle que, dans des États malheureux, les plus affreux supplices. A force d'augmenter la sévérité des peines, on ôte le ressort du gouvernement, et l'abus des supplices ne fait qu'y rendre les hommes indifférents, et, dans bien des cas, assurer l'impunité du criminel. On ne voit point que la dureté dans les lois est un plus grand mal que les maux qu'on veut punir : car elle corrompt les principes mêmes de l'État. Le mal partiel peut se guérir; le mal qui atteint la racine est incurable. Montesquieu, dans ces beaux chapitres sur la douceur des peines, se garde bien d'attaquer les lois de sa patrie; car il n'a point, comme il le dit, l'esprit désapprobateur, mais il est évident qu'en associant la cruauté des peines au principe des gouvernements despotiques, il invitait les gouvernements modérés à faire disparaître la barbarie de leurs codes. Il ne consacre que quelques lignes à la torture, mais elles en disent assez; par un tour particulier de son génie, il pénètre au fond des choses en paraissant les effleurer. « Nous voyons, dit-il, aujourd'hui une nation très-bien policée la rejeter sans inconvénient. Elle n'est donc pas nécessaire de sa nature. » « J'allais dire qu'elle pouvait convenir dans le gouvernement despotique, où tout ce qui inspire la crainte entre plus dans les ressorts des gouvernements, j'allais dire que les esclaves chez les Grecs et les Romains... Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi (1). » On a pensé que Montesquieu

(1) L. VI, c. XVII.

avait presque voulu justifier la torture par ces paroles, et qu'il ne s'était arrêté que par une sorte de honte. Mais dire que la torture peut convenir au despotisme, est-ce justifier la torture, ou flétrir le despotisme? Dire qu'elle est une des conséquences de l'esclavage, est-ce justifier la torture, ou flétrir l'esclavage?

L'esclavage est la question que Montesquieu a traitée avec le plus de force, de profondeur et d'éclat (1). Grotius fondait le droit de l'esclavage sur un prétendu droit de guerre qui autorise le vainqueur à tuer son prisonnier. Si sa vie lui appartient, à plus forte raison sa liberté; le réduire à l'esclavage, c'est lui faire grâce. Montesquieu répond : « Il n'est pas permis de tuer dans la guerre, sauf le cas de nécessité; mais dès qu'un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu'il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu'il ne l'a pas fait. » La conséquence tombe avec le principe; il reste seulement le droit de retenir le vaincu prisonnier pour se garantir de ses entreprises (conséquence inévitable du malheureux droit de la guerre), mais non pas d'asservir et d'approprier à notre usage celui qui est notre égal par le droit de la nature. On fonde encore l'esclavage sur un prétendu contrat, une sorte de trafic. L'homme libre, dit-on, peut se vendre. Montesquieu répond admirablement : « La vente suppose un prix; l'esclave se vendant, tous ses biens entreraient dans la propriété du maître, le maître ne donnerait rien, et l'esclave ne recevrait rien... » En outre, « la liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique. » On rapporte aussi l'origine de l'es-

(1) L. XV. c. II.

clavage à la naissance : le fils d'esclave naît esclave ; car le père ne peut lui communiquer que sa propre qualité. « Mais, si un homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'était pas né. Si un prisonnier de guerre ne peut être réduit en servitude, encore moins ses enfants. » Enfin Montesquieu observe que toutes les lois sociales sont faites en faveur de ceux-là même qu'elles frappent. Elles punissent la violation du droit, cela est vrai ; mais elles protégeaient le droit dans la personne même de celui qui les viole. Au contraire la loi de l'esclavage est toujours contre l'esclave, jamais pour lui. Si l'on dit que l'esclavage assure la subsistance de l'esclave, il ne faut l'entendre que des hommes incapables de gagner leur vie par leur travail. Mais on ne veut pas de ces esclaves-là. L'esclavage en un mot, ou ce droit qui rend un homme tellement propre à un autre homme, qu'il est le maître absolu de sa vie et de ses biens, n'est pas bon par sa nature (1).

Montesquieu avait discuté par le raisonnement l'esclavage en général ; mais il fallait attaquer par des armes plus vives et plus perçantes une coutume que soutenaient tant d'intérêts et dont l'éloignement adoucissait l'horreur à l'imagination. A la discussion il substitua l'ironie, non l'ironie douce de Socrate, non pas l'ironie trop souvent glacée de Voltaire, mais une ironie sanglante et en même temps touchante, parce qu'elle part du cœur. « Le sucre serait trop cher, dit Montesquieu, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves... Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la terre, et ils ont le nez si

(1) L. XV, c. I.

écrasé, qu'il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très-sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne dans un corps tout noir... Une preuve que les nègres n'ont pas le sens commun, c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence... De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains; car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu à la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié (1)? » Grandes et généreuses paroles qui font honneur à la raison et au cœur dont elles sont sorties, au siècle où elles ont pu être prononcées, à la liberté qui les a produites, aux peuples enfin qui ont essayé à leurs risques et périls de réaliser ce noble vœu!

Enfin, Montesquieu, à qui rien d'humain n'était étranger, eut aussi, comme tous les grands écrivains ses contemporains, de fortes paroles contre l'intolérance religieuse. Faire de la religion une arme de mort, forcer ce qu'il y a au monde de plus libre, la conscience, épouvanter pour convertir, et, par une confraternité sanglante, faire le salut des hommes en les assassinant, telle était la violente politique que la superstition et l'abus de la domination avait substituée à la politique de douceur et à la morale de pardon qui respire dans l'Évangile. Elle régnait encore, quoique affaiblie dans le XVIIIe siècle. Montesquieu oppose à ces pratiques insensées la prudence du politique et la

(1) L. XV, c. V.

compassion de l'homme. « Tolérer une religion, dit-il, ce n'est pas l'approuver (1). » Dans un Etat qui repose sur l'unité et la paix, s'il y a plusieurs religions, il faut qu'elles se tolèrent, c'est-à-dire qu'elles vivent en paix. « Car il ne suffit pas qu'un citoyen n'agite pas l'Etat, il faut encore qu'il ne trouble pas un autre citoyen. » Les disputes des religions, leurs proscriptions mutuelles déchirent l'Etat, et au lieu d'une émulation de bonnes mœurs et de bons principes, en font une lutte de tyrannie. Ainsi parle le politique, voici les paroles de l'homme : il les met dans la bouche d'un juif de Lisbonne : « Vous prouvez que votre religion est divine, parce qu'elle s'est accrue par la persécution des païens et le sang de vos martyrs ; mais aujourd'hui, vous prenez le rôle de Dioclétien, et vous nous faites prendre le vôtre. Nous vous conjurons, non pas par le Dieu puissant que nous servons vous et nous, mais par le Christ que vous nous dites avoir pris la condition humaine, pour vous proposer des exemples que vous puissiez suivre : nous vous conjurons d'agir avec nous comme il agirait lui-même, s'il était encore sur la terre. Vous voulez que nous soyons chrétiens, et vous ne voulez pas l'être.... Il faut que nous vous avertissions d'une chose, c'est que si quelqu'un dans la postérité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares ; et l'idée que l'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre siècle et portera la haine sur tous vos contemporains (2). »

(1) L. XXV, c. IX.
(2) L. XXV, c. XIII.

introduire l'équité et l'humanité dans les lois criminelles, abolir l'esclavage et la traite des noirs, mettre fin aux autodafés et aux persécutions religieuses, tels sont les trois objets poursuivis avec passion, défendus avec éloquence, et enfin obtenus de la raison des peuples et de celles des gouvernements par Montesquieu. Pour la cause de la tolérance, il a eu sans doute Voltaire pour allié ; et cet allié même a agi de son côté avec tant de persévérance et d'ardeur, qu'il semble avoir usurpé à lui seul la gloire que Montesquieu doit partager avec lui ; mais quant à l'esclavage, nul n'a donné le signal, si ce n'est Montesquieu. C'est lui qui a trouvé sur cette question les arguments les plus forts, les plus pressants, les plus décisifs, qui y a joint les accents les plus amers et les plus touchants. Que l'on cherche avant lui un réquisitoire aussi profond et aussi sensé. Le XVIIe siècle n'avait guère de doutes sur l'esclavage. Bossuet l'admettait sans hésitation, comme un fait autorisé par l'Écriture. Locke, il est vrai, le combattait, mais sans beaucoup d'originalité et de force, et encore le conservait-il dans certains cas. La seule discussion qui mérite d'être rapportée avant Montesquieu, est celle de Bodin, au XVIe siècle (1). Seul dans ce siècle de révolutions, il a élevé la voix contre l'esclavage. Quant au moyen âge, accord unanime en faveur de cette institution, que le christianisme semblait avoir détruite. Il faut remonter jusqu'aux Pères de l'Église et aux stoïciens pour trouver une protestation aussi vive que celle du XVIIIe siècle. Mais les Pères de l'Église, ne s'appuyant que sur l'égalité religieuse des hommes, admettant au nom du droit

(1) Voy. plus haut, t. II, l. III, sect. II, c. IV, p. 141, 142.

humain ce qu'ils rejetaient au nom du droit mystique et chrétien, n'avaient point coupé à la racine ce mal corrupteur. C'est ce qui fit que malgré les adoucissements de l'esclavage, transformé en servage, tout était prêt pour une recrudescence de ce fléau, atténué mais non détruit, lorsque la découverte de l'Amérique et des hommes de couleur fournit un prétexte à la cupidité, à la superstition et à l'ignorance; et la voix des docteurs et des théologiens, celle de Las-Casas exceptée, ne s'éleva pas contre cet attentat au droit humain. Il faut donc le dire, c'est le XVIIIe siècle, qui le premier a porté à l'esclavage un coup mortel ; c'est Montesquieu qui a eu ce courage et cet honneur; c'est éclairées par lui, par J.-J. Rousseau, et d'autres à leur suite, que les nations de l'Europe se sont décidées à s'affranchir de cette tache, et l'ont laissée à l'Amérique. Qu'on déclame tant qu'on voudra contre la philosophie et ses prétentions orgueilleuses, on ne lui ôtera pas la gloire d'avoir fait ce que ni les théologiens, ni les jurisconsultes, ni les politiques n'avaient osé entreprendre avant que la raison publique les y forçât.

J'en dirai autant des réformes dans la pénalité. Là encore, Montesquieu est novateur, initiateur. La législation était pleine des vestiges du moyen âge. La cruauté, l'exagération des peines, leur disproportion avec les délits et entre elles, par qui tous ces restes d'un temps brutal et barbare avaient-ils été combattus avant Montesquieu? Quelle voix éloquente les avait signalés aux princes, à l'Europe, à l'avenir? Plus tard, Voltaire, Beccaria, beaucoup d'autres, ont repris les vues de Montesquieu, les ont ou développées ou corrigées, mais l'i-

initiative lui appartient, et ici, comme pour l'esclavage, il a réussi, il a gagné sa cause. C'est à lui, en grande partie, que nous devons de vivre sous des lois pénales en harmonie avec nos mœurs et nos lumières, qui répriment sans avilir, qui punissent sans opprimer, qui enfin ne troublent pas le sentiment de la justice en blessant celui de l'humanité.

Quelques-uns essaient de diminuer l'honneur des grands esprits du siècle dernier en disant qu'ils n'ont fait que suivre l'opinion publique, et exprimer en bons termes ce que tout le monde pensait sans le dire. Je ne crois pas que ce soit un petit honneur d'exprimer le premier ce que tout le monde sent, et je crois au contraire que le plus grand homme est précisément celui qui exprime en termes justes des idées grandes et opportunes. C'est faire de Montesquieu, de Voltaire et de Rousseau le plus grand éloge qu'ils puissent espérer que de voir en eux des interprètes de la raison publique et du sentiment universel. D'ailleurs, est-il bien vrai qu'avant ces écrivains l'opinion publique sentît, comme ils l'ont fait, les abus et les préjugés qu'ils ont combattus? Est-il bien certain que Montesquieu n'a pas vu plus clair et plus loin que les hommes de son temps, dans la question de l'esclavage, de la pénalité, de la tolérance? Répondrait-on que ces grandes causes eussent été gagnées, si cette plume étincelante et perçante n'eût fait pénétrer jusqu'au fond des âmes les vives clartés d'une dialectique invincible et les passions généreuses d'un cœur humain?

Que les grands hommes valent par eux-mêmes, ou comme ministres et échos de l'humanité, peu importe.

Lorsque nous nommons Montesquieu, nous entendons non le président du parlement de Bordeaux, non l'ami d'Helvétius, non enfin une personne particulière, mais une raison, d'une originalité singulière, à la fois fine et haute, hardie et circonspecte, qui a eu à la fois le sentiment le plus élevé de ce qui est dû à l'homme, et le sentiment le plus juste de ce qu'il faut accorder aux choses. Pour Montesquieu, comme pour Aristote, le bien est toujours dans le milieu. C'est le caractère des esprits plus observateurs que spéculatifs de se contenter du moins, et d'accepter plus volontiers les moyens termes que ne font les esprits absolus. Faut-il dire que par cette retenue Montesquieu ait été moins utile à la raison et à la liberté qu'il l'aurait été avec plus d'audace? Je ne le pense point. Les idées s'insinuent d'abord plus facilement sous une forme moins impérieuse. Les esprits modérés convertissent insensiblement les âmes. Vient alors quelque esprit entier et passionné qui entraîne tout, mais dont le travail a été préparé par la hardiesse discrète de son prédécesseur.

Voltaire a consacré à l'Esprit des lois un de ces excellents petits écrits, où brille toute sa sagacité de critique. Les principaux défauts de ce livre admirable, mais imparfait, y sont indiqués avec cette justesse de touche et cette finesse de goût qui sont les qualités originales de Voltaire. Un philosophe distingué du dernier siècle, M. de Tracy, a consacré aussi à l'examen et à la critique de l'Esprit des lois un ouvrage solide et instructif qui redresse également avec bonheur quelques-unes des erreurs de Montesquieu. Mais un commentaire de l'Esprit des lois devrait-il être une perpé-

tuelle critique de l'Esprit des lois? Je voudrais que quelqu'un fît voir avec détail la beauté du livre de Montesquieu, la vaste étendue et l'obscurité du sujet choisi par lui, et la force avec laquelle il s'en est rendu maître, les difficultés de la matière et le succès de l'entreprise. Je sais que Montesquieu a trop aimé l'esprit, que l'ordre de son ouvrage n'est point parfait, qu'il a cité des autorités douteuses, qu'il a avancé des faits controversés ou même faux, que quelques-uns de ses principes sont étroits, que sa critique n'est point assez ferme contre quelques abus, mais je sais que le sujet était immense et l'un des plus grands que l'on pût tenter. Que l'on imagine tous les systèmes de législation qui sont parmi les hommes, ces lois, ces coutumes, ces institutions qui règlent la vie politique, publique, domestique des citoyens, ces usages qui sont entre les nations, les matières de toutes sortes qui tombent sous les règlements, le chaos enfin; voilà ce que Montesquieu a osé entreprendre de débrouiller, de mettre en ordre, de ramener à quelques principes. Jusque-là, les jurisconsultes, même philosophes, prenaient pour objet d'étude les lois romaines; ils en interprétaient les articles, ils en montraient le lien logique et les conséquences: et l'esprit le plus pénétrant était celui qui expliquant les articles les uns par les autres, démêlait le mieux la signification des termes. Mais commenter une loi, ce n'est point en donner la raison. Cette raison est en dehors de la loi même, soit dans les principes du gouvernement, soit dans le caractère et le tempérament du peuple, dans leurs religions, dans mille causes enfin qu'il fallait découvrir et ramener à un petit

nombre. Ce qui augmente la difficulté, c'est que souvent le principe d'une loi n'est lui-même que la conséquence d'un autre principe, c'est que ces principes ont des rapports entre eux et se modifient les uns les autres : ainsi la religion est un principe et le gouvernement en est un autre, et ils peuvent être alternativement la cause ou la conséquence l'un de l'autre. Le luxe a de l'influence sur les lois, et la population aussi ; mais le luxe et la population en ont l'un sur l'autre. Il fallait donc à la fois examiner ces rapports isolément et les considérer ensemble. Que si l'on se fait une idée juste de toute cette complication, peut-être sera-t-on moins frappé de ce qui manque à la rigueur du livre de Montesquieu ; peut-être admirera-t-on davantage la belle lumière qu'il a jetée sur un sujet si confus, et l'on ne s'étonnera point de cette fière parole de sa préface : « Quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi. »

§ II. — ÉCOLE DE MONTESQUIEU.

Nous réunissons, sous le titre d'Ecole de Montesquieu, plusieurs écrivains diversement célèbres au XVIIIe siècle : Beccaria, Filangieri, Blakstone et Ferguson. Beccaria, l'auteur du Traité des Délits et des Peines et l'un des promoteurs des réformes pénales de la fin du siècle, n'a fait que développer les idées exposées par Montesquieu dans son chapitre des lois criminelles ; son originalité ne consiste qu'à renchérir sur son devancier, comme dans la question de la peine de mort. Filangieri, de son côté, esprit élevé, plein d'ardeur et d'enthousiasme, tout en prétendant se séparer du pré-

sident Montesquieu, en subit néanmoins le joug, comme les esprits du second ordre, quand ils écrivent après ceux du premier. Mais ce qui fait surtout honneur à Montesquieu, c'est d'avoir, en quelque sorte, révélé la constitution anglaise aux Anglais eux-mêmes. Aussi, voyons-nous Blackstone, leur grand jurisconsulte, emprunter à Montesquieu, non-seulement ses pensées, mais jusqu'à ses expressions. Enfin, Ferguson, le seul publiciste de l'École écossaise, esprit plus distingué et plus original que tous ceux que nous venons de nommer, se rattache encore à Montesquieu par la plupart de ses idées. Si nous ajoutons qu'en Allemagne, Kant, comme nous le verrons, lui emprunte également; et, enfin, que Rousseau lui-même reconnaît qu'il ne fait que suivre ses traces, et lui doit beaucoup de principes, on peut dire que l'influence de Montesquieu sur la politique de son siècle n'a eu d'égale que celle de Descartes sur la métaphysique du sien.

Le traité des *Délits et des Peines* est un ouvrage d'une assez faible philosophie. Les principes de la matière y sont à peine effleurés et superficiellement traités. C'est cependant un livre qui mérite de vivre et d'être loué pour le grand service qu'il a rendu à la cause de la justice sociale. Court, clair, assez déclamatoire, mais chaleureux, sincèrement inspiré par le plus généreux esprit du XVIIIe siècle, ce livre se fait lire avec intérêt, malgré quelques paradoxes et la faiblesse des principes philosophiques. Quand on compare l'état social auquel ce livre répond et celui où nous vivons aujourd'hui, on ne peut trop louer un ouvrage qui a contribué à cette

heureuse révolution, et aimer l'auteur qui y a mis toute son âme....

Le principe de la société politique, selon Beccaria, comme selon tous les publicistes de son siècle, est que l'individu en entrant dans l'état civil, sacrifie une portion de sa liberté pour garder le reste. Or, ce sacrifice doit être le moindre possible, et l'ordre public n'est que l'assemblage de ces portions de liberté, les plus petites que chacun ait pu céder. C'est là le principe du droit de punir. Tout ce qui va au delà est un abus. La peine la plus juste est celle qui se conciliera avec la plus grande liberté des sujets, sans nuire au corps social (1).

Beccaria ne dit rien de plus sur le droit de punir; mais ces principes expliquent plutôt la limite de ce droit, que ce droit lui-même. Qui a donné à la société le droit de punir? Ce pouvoir lui appartient-il de droit divin? Le possède-t-elle à titre d'héritière du premier chef de famille? Est-ce le résultat d'une convention? Et cette convention elle-même ne suppose-t-elle pas un droit antérieur, un droit naturel? Quel rapport y a-t-il entre le droit de défense et le droit de punir?. Toutes ces questions sont absolument négligées par Beccaria. Mais son but n'était pas de rechercher spéculativement l'origine du droit de punir : c'était d'en fixer les limites dans la pratique.

Ces limites consistent dans quelques règles générales, dont quelques-unes sont déjà dans Montesquieu, et qui sont devenues depuis des axiomes juridiques (2). La

(1) De delitti, etc. § II.
(2) Ibid. § III et IV.

première, c'est qu'il n'appartient qu'aux lois, c'est-à-dire au législateur de décerner la peine des crimes. D'où il suit que le juge ne peut créer aucune peine ; il ne peut pas même aggraver la peine fixée par la loi : car une aggravation de peine, c'est une peine ajoutée à une autre. La seconde règle, c'est que le législateur ne fait que des lois générales, et qu'il ne peut juger dans aucun cas particulier ; car alors il serait juge et partie. Cette seconde maxime est le principe de la division des pouvoirs. La troisième règle est que l'atrocité des peines doit être rejetée, non-seulement parce qu'elle est odieuse, mais encore parce qu'elle est inutile. Enfin, la quatrième règle est que les juges n'ont pas le droit d'interpréter les lois pénales. « Dans toute espèce de délit, le juge a un syllogisme à faire, dont la *majeure* est la loi ; la *mineure* exprime l'action conforme ou contraire à la loi ; la *conséquence*, l'absolution ou la peine. Si le juge, de son chef, ou forcé par le vice des lois, fait un syllogisme de plus dans une affaire criminelle, tout devient incertitude et obscurité. » Il n'y a rien de plus faux que ce principe : *il faut prendre l'esprit de la loi*. Car l'esprit d'une loi, c'est le résultat de la bonne ou mauvaise logique du juge. Les inconvénients qui résultent de l'interprétation stricte de la loi sont loin d'égaler ceux d'une extension lâche et complaisante. D'ailleurs, cette nécessité d'interpréter les lois vient elle-même d'un autre mal, qui est leur obscurité (1).

Nous n'analyserons pas le livre de Beccaria, qui, d'ailleurs, est très-court. Nous en rappellerons seule-

(1) Ibid. § v.

ment les deux chapitres les plus saillants, le premier sur la torture, et le second sur la peine de mort. Celui-ci surtout a une grande importance; car c'est là qu'est toute l'originalité de Beccaria : c'est lui qui a introduit cette question dans la philosophie et dans la politique; et si jamais la peine de mort doit être abolie de nos codes, c'est à lui qu'on le devra. Il faut dire cependant que la discussion de la peine de mort est dans Beccaria assez faible et presque sophistique. Au contraire, sa polémique contre la torture est très-forte, très-pressante, et est un des meilleurs morceaux du XVIII[e] siècle sur cette question.

Voici le principe : un homme ne peut être regardé comme criminel avant la sentence du juge. Ce principe suffit à lui seul pour démontrer l'absurdité et l'injustice de la torture. Car elle est déjà une peine infligée avant la condamnation. On peut lui opposer ce dilemme inextricable. Le délit est certain ou incertain. S'il est certain, il ne doit être puni que par la peine fixée par la loi. Si le délit est incertain, on ne doit pas tourmenter l'accusé, parce qu'on ne doit pas tourmenter l'innocent, et que, selon les lois, celui-là est innocent, dont le crime n'est pas prouvé. C'est, d'ailleurs, confondre tous les rapports, que de vouloir qu'un homme soit à lui-même son accusateur.

Quant aux motifs par lesquels on soutient la torture, voici les principaux : La torture est, dit-on, un moyen de découvrir le crime, un *criterium*. C'est là le reste d'une législation barbare et impuissante. La torture est ce qu'était l'épreuve du feu et de l'eau bouillante. La seule différence est que l'on peut y échapper;

mais cet avantage n'appartient qu'à la force du corps et des muscles ou à la force de la volonté, nullement à l'innocence. Si l'impression de la douleur croît à tel point, qu'elle occupe l'âme tout entière, elle la force à prendre la voie la plus courte pour s'en délivrer; et la réponse de l'accusé est aussi nécessaire que l'était l'impression de l'eau et du feu. La torture est donc un moyen certain de condamner les innocents faibles et d'absoudre les scélérats robustes. C'est une affaire de tempérament; et l'on peut formuler ainsi le problème que l'on veut résoudre, à savoir la découverte de la vérité : « Etant données la force des muscles et la sensibilité des fibres d'un innocent, trouver le degré de douleur, qui le fera confesser qu'il est coupable d'un crime donné. » Il est vrai que les légistes ont déclaré que l'aveu dans les tortures est nul, s'il n'est confirmé avec serment après la cessation; mais, d'un autre côté, s'il ne confirme pas son aveu, il est de nouveau tourmenté. « Quelques jurisconsultes ne permettent *cette infâme pétition de principe* que jusqu'à trois fois. D'autres docteurs abandonnent la chose à la discrétion du juge. »

On donne encore la torture pour éclaircir, dit-on, les contradictions de l'accusé; on la donne pour découvrir si le coupable n'a pas commis d'autres crimes que celui dont il est convaincu; on la donne enfin pour découvrir ses complices. Mais, quant aux contradictions, elles s'expliquent bien souvent par le trouble même de l'accusé, la crainte, la solennité du jugement, l'ignorance. En second lieu, est-il juste de supposer qu'un homme a commis deux crimes parce qu'il en a commis un, et de le tourmenter pour cette gratuite supposition?

Enfin, est-il juste de tourmenter un homme pour le crime d'un autre?

Une dernière et absurde raison donnée en faveur de la torture, c'est qu'elle *purge l'infamie*. Mais quel rapport y a-t-il entre une douleur physique et un fait moral, comme l'infamie? « La question est-elle un creuset, et l'infamie une matière impure et hétérogène qu'on veuille séparer d'un corps auquel elle est mêlée? »

On trouvera peut-être que c'était se donner trop de peine de prouver d'aussi évidentes vérités. Mais ces vérités qui nous paraissent évidentes ne l'étaient pas alors; la torture avait encore ses défenseurs, et le livre de Beccaria ne convainquit pas tout le monde. Je lis, par exemple, dans une réfutation de Beccaria lui-même par Muyard de Vouglans (1), une réponse à ses arguments contre la torture. L'auteur, jurisconsulte distingué de son temps et encore estimé du nôtre, répond que grâce aux précautions prises par la loi, le prévenu est déjà *plus qu'à demi convaincu* du crime, lorsqu'il est exposé à la torture; de sorte que le danger de confondre l'innocent avec le coupable n'est pas très à craindre. Sans la torture, un million de crimes auraient été inconnus et par conséquent impunis. Dans le cas où le corps du délit ne peut être trouvé, par exemple le cadavre de l'homme assassiné, ou l'argent volé, comment découvrir la vérité sans forcer cette déclaration par la violence du tourment? Et si déclaration est vérifiée

(1) Réfutation des principes hasardés dans le traité des délits et des peines, par M. Muyart de Vouglans, avocat au parlement. Lausanne, 1767, p. 72, 82.

par le fait, en quoi la torture aura-t-elle été injuste, cruelle ou inutile? Il y a plus, la torture peut se justifier « par l'avantage de l'accusé lui-même, en *ce qu'on le rend par là juge dans sa propre cause* et le maître d'éviter la peine capitale, par l'impossibilité où l'on a été jusqu'ici d'y suppléer par quelque autre moyen aussi efficace et sujet à moins d'inconvénients, et, enfin, par l'ancienneté et l'universalité de cet usage. » Beccaria, à l'appui de sa thèse, soutenait l'exemple de quelques pays, où l'on avait fait l'expérience de l'abolition de la torture. M. Muyart de Vouglans répond : « L'exemple d'une ou deux nations... sont (*sic*) des exceptions qui ne servent qu'à mieux confirmer la règle générale sur ce point. » Il est difficile de comprendre comment dans ce cas l'exception peut confirmer la règle. Enfin, l'auteur, pour prouver quelles précautions le législateur a apportées dans cette matière, cite une ordonnance de Charles-Quint, appelée la *Caroline*, dont il détache l'article suivant : « Chacun étant, selon les lois, obligé d'éviter non-seulement le crime, *mais même les apparences du crime* qui lui donnent un mauvais renom ou qui forment des indices contre lui, celui qui ne sera pas sur ses gardes *ne pourra s'en prendre qu'à lui-même de la sévérité qu'il se sera attirée.* » Et en citant un pareil article qui dépose à lui seul plus puissamment contre la torture que tous les arguments, le défenseur de cette absurde institution croit avoir fermé la bouche à son adversaire. Telles étaient en 1767, il n'y a pas cent ans, les opinions, je ne dis pas du vulgaire, mais des hommes instruits, et, enfin, d'un avocat au parlement,

appelé par sa charge à défendre les prévenus contre les entraînements ou les erreurs de la sévérité publique.

En attaquant la torture et en réduisant à l'absurde ses défenseurs entêtés, Beccaria a rendu un grand service à la civilisation et à l'humanité. En est-il de même de sa critique de la peine de mort? C'est ce que l'avenir sera sans doute appelé à décider. Ce n'est pas moins une grande gloire pour lui d'avoir éveillé un tel doute et un si noble scrupule dans la conscience des peuples éclairés. Il est malheureux toutefois que son argumentation ne soit pas à la hauteur de la question.

Selon Beccaria, chacun ne sacrifiant que le moins possible de sa liberté à la chose publique, ne peut pas être supposé avoir donné aux autres hommes le droit de lui ôter la vie. Il y a plus, ce consentement, s'il était possible, serait illégitime, puisque nul n'a le droit de se tuer soi-même, et par conséquent ne peut pas conférer un droit qu'il n'a pas. C'est là, il faut l'avouer, un argument à la fois subtil et frivole; et, pour le dire en passant, J.-J. Rousseau l'a parfaitement réfuté dans le Contrat social, par cette phrase précise et spirituelle: « C'est pour n'être pas la victime d'un assassin, que l'on consent à mourir si on le devient. Dans ce traité, loin de disposer de sa propre vie, on ne songe qu'à la garantir, et il n'est pas à présumer qu'aucun des contractants prémédite alors de se faire pendre (1). » Kant développe la même idée avec beaucoup de subtilité et de profondeur. Il lui donne une plus grande précision scientifique; mais son argumentation, tout

(1) Cont. soc., l. II, c. v.

excellente qu'elle est, n'a pas plus de force que l'aphorisme de Rousseau (1).

Si la peine de mort n'est la conséquence d'aucun droit, comme Beccaria pense l'avoir démontré, elle ne peut être qu'une guerre de la nation contre un citoyen destructeur de la paix publique. Mais une guerre n'est juste que lorsqu'elle est nécessaire. Or, la peine de mort n'est pas nécessaire ; car l'expérience de tous les siècles prouve qu'elle n'a jamais empêché les hommes déterminés de nuire à la société. Mais c'est là un argument négatif qui n'a aucun poids. Car, comment peut-on prouver que la peine de mort n'a pas empêché des crimes? Ce n'est qu'une longue expérience contraire qui pourrait donner cette preuve. Or, la question est précisément de savoir si l'on peut faire une pareille expérience.

Un autre argument de Beccaria n'est pas meilleur. La peine de mort, dit-il, est un exemple. Or, s'il est important que les hommes aient souvent sous les yeux les effets du pouvoir des lois, il est nécessaire qu'il y ait souvent des criminels punis du dernier supplice. La peine de mort suppose donc des crimes fréquents. Il n'est pas difficile de démêler le sophisme de ce nouvel argument. On peut contester d'abord la majeure. En effet, pour que les exemples frappent l'imagination du peuple, il n'est pas nécessaire qu'ils soient fréquents ; et, au contraire, ils sont d'autant plus frappants, qu'ils sont plus rares. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait souvent des criminels, pour que les lois exercent leur effet. Mais de plus, on peut dire encore que ce qui rend nécessaire l'exemple des lois, c'est la fréquence des

(1) Voy. Kant. Elém. métaph. du droit. Trad. de Jules Barni, p. 204.

crimes; que si les crimes ne sont pas fréquents, ces exemples n'ont pas besoin de l'être. S'il n'y a pas de crimes punissables de la peine de mort, il est très-vrai que cet exemple ne sera pas donné; mais il est vrai aussi, qu'il n'en sera pas besoin. Ainsi, de ce que la peine de mort est un exemple utile, il n'en faut pas conclure que les crimes doivent être fréquents. Enfin cet argument peut être employé contre toute espèce de châtiment; il ne vaut donc rien contre un châtiment en particulier.

A ces raisons, Beccaria en ajoute d'autres également discutables, ou qu'il ne présente pas du moins dans toute leur force. La peine de mort, dit-il, est un mal pour la société par l'exemple d'atrocité qu'elle donne. Il est contradictoire de vouloir détourner les hommes du meurtre, en donnant soi-même l'exemple d'un meurtre. On découvre l'horreur naturelle que les hommes ont pour la peine de mort, par l'indignation et le mépris que l'on a pour le bourreau, exécuteur innocent de la volonté publique. Enfin, l'exemple de toutes les nations ne prouve rien; car l'histoire de l'esprit humain n'est que l'histoire de ses erreurs.

Ce qui diminue encore la persuasion dans la lecture de cette discussion, c'est que Beccaria, au lieu de se contenter de combattre la peine de mort, prétend la remplacer, et que l'esprit est partagé entre les objections de Beccaria et celles qu'il trouve en lui-même contre la pénalité nouvelle que celui-ci propose. C'est la peine de l'esclavage perpétuel. Son motif, c'est que les impressions durables agissent plus que les impressions violentes, et qu'un homme déterminé craindra moins la

mort que la perte absolue de sa liberté. C'est là, sans doute, une raison à considérer. Mais l'esprit n'en est point entièrement satisfait. Car, si par esclavage il entend la captivité seule, on peut douter que cette peine soit équivalente en moyenne à la peine de mort; et s'il entend par là un véritable esclavage, qui met un homme absolument et sans réserve entre les mains d'un autre homme pour le servir comme *un animal de service*, on peut encore se demander si cette peine est plus juste que celle qu'elle doit remplacer.

En exprimant nos doutes sur ce curieux chapitre de Beccaria, nous ne prétendons pas résoudre la question en elle-même, mais indiquer seulement l'insuffisance de l'argumentation de Beccaria.

Il est à remarquer que Beccaria qui touche avec tant de hardiesse aux institutions de son temps, non-seulement aux plus vermoulues et qui tombaient d'elles-mêmes, mais à celles qui paraissent encore nécessaires aux esprits les plus libéraux de notre temps, est très-réservé sur la question que l'on traitait alors en France avec la plus grande hardiesse, la question de la tolérance religieuse. Il n'en parle qu'à mots couverts dans un chapitre très-court, sous ce titre insignifiant : *D'une espèce particulière de délits ;* et dans ce chapitre même, il emploie cette méthode équivoque et à double sens, si usitée au XVIIIe siècle, qui consiste à défendre une cause par de mauvais arguments, afin d'insinuer l'opinion contraire. Il s'explique, du reste, suffisamment par ces mots qui ne pouvaient manquer d'aller à leur adresse : « Les hommes éclairés verront que les circonstances *du lieu* et du siècle où je vis ne m'ont

pas permis d'examiner la nature de ce délit. » C'est assez dire qu'il écrivait en Italie, où l'on pouvait écrire contre la peine de mort, mais non contre l'inquisition.

A côté de Beccaria et parmi ceux qu'inspirèrent incontestablement les écrits de Montesquieu, il faut nommer encore en Italie le célèbre Filangieri, l'écrivain philosophe qui fit entendre, à Naples, la voix de l'esprit nouveau, et que la force de l'opinion du siècle porta jusque dans les conseils du roi de Naples; ainsi, la philosophie qui, en France, arriva au pouvoir avec Turgot et Malesherbes, s'était élevée, en Italie même, jusqu'à côté du trône. Heureusement pour Filangieri, il n'eut pas à subir l'épreuve des obstacles et des difficultés que la réalité eût offerts sans doute à son inexpérience, et il mourut avec cette belle illusion que la philosophie pouvait tout ce qu'elle désirait.

« Filangieri, dit M. Villemain (1), est une espèce de missionnaire, de législateur philanthrope, saisi de la pensée que les gouvernements sont trop lents, trop timides dans leurs réformes; que les peuples ont longtemps souffert, que c'est à la civilisation encore plus qu'à la liberté à adoucir, à améliorer leur destinée... Certainement, Filangieri est né de Montesquieu ; si Montesquieu n'avait pas écrit, si ce puissant génie et quelques autres n'avaient pas dénoué la pensée des hommes, Filangieri ne se serait peut-être pas douté de tout cela ; il aurait vécu paisiblement au milieu des plaisirs et des fêtes de Naples; mais, saisi par la lecture d'un homme de génie, par la

(1) Hist. de la littérat. française au XVIIIe siècle, t. III, lec. XXXII et XXXIII.

hardiesse qui fait le fond de ses pensées, en apparence si réservées, Filangieri entre dans cette carrière ouverte, et y dépasse, non par les vues, mais par les espérances, le grand homme qui l'a précédé; il fait l'histoire, non pas des lois existantes, mais des lois possibles; il cherche les principes des choses; il ne respire que réformes, changements, améliorations, vérité, justice; mais il avait trente ans, il est mort à trente-six ans, à l'époque où le talent est à peine assuré. Il faut reconnaître en lui un esprit facile et brillant, des études profondes et variées. Cette science du droit romain, que les Italiens possèdent particulièrement, est portée chez lui à un très-haut degré. Son esprit rapide a saisi toutes les législations de l'Europe... C'est un savant homme et en même temps un esprit plein de candeur, de vivacité et de grâce. La lecture de son livre est intéressante, amusante, instructive. On est involontairement séduit par l'utopie perpétuelle de cette jeune âme, qui, du milieu de la ville de Naples, rêve ainsi une liberté, une justice, une force dans les droits des nations, une incorruptibilité dans les hommes vraiment admirable: ce sont *les Mille et une Nuits* de la politique. »

Parmi les illusions de Filangieri, la plus grande est de se persuader qu'il a refait l'ouvrage de Montesquieu. L'influence de ce grand homme sur son esprit a été telle qu'il est sans cesse occupé de la dissimuler, de faire remarquer sa propre originalité, et de signaler les différences qui les séparent. Le reproche qu'il lui fait est le même que Rousseau dans l'Emile (1): c'est «d'avoir raisonné sur les choses telles qu'elles sont ou qu'elles ont été, sans exa-

(1) Emile, l. v.

miner comment elles auraient dû être (1). » Dans un autre endroit il dit encore : « Le but que je me propose est tout différent de celui de cet auteur. Montesquieu cherche l'esprit des lois, et moi j'en cherche les règles; il s'occupe à montrer la raison de ce qu'on a fait, et moi je tâche de déduire les règles de ce que l'on doit faire. Mes principes mêmes seront le plus souvent différents des siens (2). » Mais quand il arrive à expliquer les lois qui dérivent de la nature des gouvernements, il suit pas à pas Montesquieu (un seul point excepté sur lequel nous reviendrons). Aussi, croit-il devoir ajouter ces mots : « La vérité m'oblige ici de suivre quelques-uns des principes adoptés par Montesquieu, et établis avant lui par beaucoup d'autres politiques (3). »

Serait-ce que Rousseau a eu plus d'influence que Montesquieu sur l'esprit de Filangieri, ce qu'on pourrait conjecturer d'après l'esprit romanesque et enthousiaste de ce dernier? Non, sans doute. Filangieri ne cite jamais Rousseau : une seule fois, il fait allusion à ses doctrines sur la vie sauvage, et l'appelle un sophiste misanthrope (4). Cependant dans ce chapitre même, qui est le premier de son livre, il n'est pas aussi indépendant de Rousseau qu'il aspire à l'être. Il rejette, il est vrai, l'hypothèse de l'état sauvage; mais il admet une sorte d'état de nature, où l'on ne connaissait « d'autre inégalité que celle qui naît de la force du corps, d'autre loi que celle de la nature, d'autre lien que celui de l'ami-

(1) Filangieri. Science de la législation, Introduction.
(2) Ibid. Plan raisonné de l'ouvrage.
(3) Ibid. l. I, c. x, note.
(4) Ib. l. I, c. I.

tié, des besoins et de la famille... *Malheureusement pour l'espèce humaine,* dit-il, il était impossible qu'une pareille société durât longtemps. » Ce regret de la société barbare et primitive ressemble bien aux regrets de Rousseau, et en vient tout droit. C'est encore à lui que Filangieri emprunte l'idée qu'il se fait de l'origine de l'état civil. « Il fallait, dit-il, de toutes ces forces particulières, composer une force publique, qui fût supérieure à chacune d'elles. Il fallait donner l'être à une personne morale, dont la volonté représentât toutes les volontés. » C'est la théorie du Contrat social. Cependant, à part ce premier chapitre, où se montre clairement l'influence de J.-J. Rousseau, on peut dire qu'elle a peu de place dans le reste du livre.

La vérité est que la *Science de la législation* est née de l'Esprit des lois, que c'est après avoir trouvé dans Montesquieu le sujet débrouillé, divisé, distribué, les rapports innombrables des lois démêlés, les principes multiples et infinis des législations positives mis en lumière avec une finesse et une profondeur sans égale, que Filangieri eut l'idée, fort simple d'ailleurs, et qui a dû frapper beaucoup d'esprits, de reprendre le même sujet et le même travail, en expliquant non plus ce qui a été, mais ce qui devait être : dessein très-grand sans contredit, mais à la condition d'être exécuté ; car le concevoir n'est pas au-dessus de la portée d'un esprit médiocre. Mais, pour l'exécuter, il faudrait un double génie, celui qui comprend les faits et celui qui s'élève au principe, le génie de l'idéal et celui du réel, le génie d'Aristote et celui de Platon. Il n'est pas besoin de dire que Filangieri ne répond pas tout à fait à ces conditions.

A la vérité, il essaie de partir de quelques principes philosophiques ; mais ces principes n'ont aucune nouveauté, ni aucune force. Il croit avoir trouvé un principe fécond, en établissant que la société a pour origine le besoin de la *conservation* et de la *tranquillité* (1). Rien de plus vrai sans aucun doute. Mais si Montesquieu n'a point posé de tels principes, ce n'est point pour les avoir ignorés, mais pour les avoir dédaignés. Le principe de la conservation est neuf et important, quand on l'entend, comme Hobbes, dans un sens très-précis et très-particulier, et qu'on en tire un système original. Mais tel que l'entend Filangieri, il n'a aucune fécondité. « La conservation, dit-il, a pour objet l'existence, et la tranquillité a pour objet la sûreté. L'existence suppose des moyens, et la tranquillité suppose la confiance (2). » Ces principes sont évidents. Mais quelles conséquences en tirer ? C'est ce qu'on ne voit pas dans Filangieri.

J'en dirai autant de la distinction entre la *bonté absolue* et la *bonté relative* des lois (3). Cette distinction est très-juste. Mais l'auteur en tire bien peu d'applications nouvelles, et il insiste beaucoup plus sur la bonté relative des lois que sur leur bonté absolue : ce qui était retomber dans le livre de Montesquieu.

J'indiquerai encore, comme preuve du peu d'originalité de l'auteur et en même temps de sa prétention à se distinguer de son véritable maître, sa théorie des climats (4). Il critique beaucoup la théorie de Montesquieu, et plaisante même ses expériences sur la langue

(1) V. plan raisonné, liv. I, c. I.
(2) Ib., l. I, c. II.
(3) Ibid., l. I, c. III et IV.
(4) Ib., l. I, c. XIV.

d'un mouton. Il lui reproche avec raison, après Hume et Helvétius, d'avoir expliqué par le climat des faits qui sont les résultats de beaucoup d'autres causes. Mais quand il s'agit d'exposer ses propres idées, il ne paraît guère s'éloigner de Montesquieu. En effet, ses deux principes sont : 1° que le climat peut influer sur le physique et le moral des hommes, comme cause concurrente, mais non comme cause absolue; 2° que, quelle que soit la force de cette influence, le législateur doit en affaiblir les effets, lorsqu'ils sont nuisibles, et en profiter lorsqu'ils sont utiles. Or, de ces deux principes, le premier n'a rien de contraire à la doctrine de Montesquieu, qui n'a jamais dit que le climat fût la cause unique et exclusive des caractères et des actions des peuples. Et, en effet, il ne commence à parler des climats que dans le livre XIV[e]. Or, si c'était là le principe unique de sa théorie, il semble que c'est par là qu'il eût commencé. En outre, il considère bien d'autres objets que le climat, le gouvernement, la religion, le commerce, etc. Donc, le climat n'est pas la seule influence qui agisse sur les peuples, et par conséquent sur leurs lois. Quant au second principe de Filangieri, il est si loin d'être opposé aux idées de Montesquieu, qu'il lui est précisément emprunté. Car le chapitre VI du livre XIV de l'Esprit des lois est ainsi conçu : « Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons ceux qui s'y sont opposés. » Or, c'est là le principe même de Filangieri.

Je signalerai encore la théorie du principe des gou-

vernements (1), comme une de celles où se montre à la fois le désir de se séparer de son maître, et l'absence complète d'originalité. C'est d'abord évidemment Montesquieu qui a inspiré à Filangieri cette recherche ; car c'est à lui qu'il appartient d'avoir posé cette question. Les publicistes avaient bien cherché quel est le principe de l'Etat en général, mais non pas quel est le ressort particulier de chaque espèce de gouvernement. On connaît la théorie de Montesquieu : elle est peut-être plus spécieuse que solide : mais elle est très-ingénieuse, et elle lui fournit des considérations très-variées et très-profondes ; et n'eût-elle que la valeur d'une hypothèse, elle a le mérite de rallier et de classer un très-grand nombre de faits. Filangieri croit améliorer cette théorie, en substituant un seul principe aux trois principes imaginés par Montesquieu : c'est *l'amour du pouvoir*. Mais, quand il s'agit d'expliquer ce principe, Filangieri se contente de prouver qu'il se rencontre dans tous les gouvernements, mais non pas qu'il est le principe de chacun d'eux, ni comment il anime et fait vivre des gouvernements si différents.

Le seul point où Filangieri me paraît avoir des idées un peu plus fortes et plus précises, sinon tout à fait justes, c'est dans l'examen de la constitution d'Angleterre (2). Ici encore, le désir d'être original l'a conduit à adopter une autre manière de voir que Montesquieu. On peut même trouver un peu d'outrecuidance dans ces paroles : « Ce gouvernement a obtenu les éloges de plu-

(1) Ib. c. XII.
(2) Ib. c. XI.

sieurs politiques de ce siècle, et surtout de Montesquieu. Mais aucun d'eux ne paraît l'avoir analysé avec cette précision qui seule peut en assurer la sagesse. » C'est avec ce dédain que Filangieri parle de cet admirable chapitre de l'Esprit des lois, sans lequel il lui eût été bien difficile d'écrire le sien.

Filangieri ne se donne pas pour un admirateur de la constitution d'Angleterre ; il en parle au contraire avec une sorte de mépris et de pitié. Il lui trouve un défaut grave et capital, que Montesquieu n'avait pas aperçu, c'est de couvrir le despotisme. Cette accusation paraît ridicule. Cependant parmi les critiques que Filangieri dirige contre cette forme de gouvernement, il en est qui ne sont pas sans portée, et qui méritent l'examen.

Ce gouvernement composé de trois éléments principaux, le roi, les nobles et le peuple, offre trois vices inhérents à sa constitution : 1° l'indépendance du pouvoir exécutif, par rapport au pouvoir législatif; 2° la secrète et dangereuse influence du prince dans le parlement; 3° l'instabilité de la constitution.

1° Dans un tel gouvernement, le magistrat chargé de l'exécution réunit dans ses mains toutes les forces de la nation. Au contraire, le vrai souverain ne peut que faire des lois et les promulguer, sans aucun autre moyen d'action. Que fera-t-il si le pouvoir exécutif manque à son devoir? Le pouvoir exécutif ou le roi étant lui-même partie du parlement, si l'on suppose que le roi doit être réprimé, il ne peut l'être que par le concours des trois pouvoirs, c'est-à-dire par son propre concours. Il faudrait qu'il signât lui-même le décret de sa condamnation. Aussi, dans l'impossibilité où l'on est

de punir le roi, dans une telle constitution, a-t-on déclaré que le roi était inviolable et infaillible. Mais cette déclaration ne suffit pas pour empêcher que le roi ne fasse des actions tyranniques, s'il le veut ; aussi les publicistes sont-ils forcés de déclarer que dans une telle hypothèse, le seul remède est l'insurrection (1).

Cette objection est spécieuse ; nul doute que dans un pays qui ne voudrait pas très-énergiquement être libre, une royauté armée de toutes les forces de l'exécution ne puisse, au moins un certain temps, établir le despotisme; mais un tel dessein ne pourrait s'accomplir qu'en violant la constitution ; et la constitution une fois violée, le peuple deviendrait nécessairement juge. Que si un tel remède est lui-même un grand mal, ce qui n'est pas douteux, on demande s'il y a une forme de gouvernement politique, quelle qu'elle soit, qui puisse empêcher le pouvoir armé de la force, de se perpétuer ou de s'étendre au delà des limites fixées par la constitution du pays? Il faut toujours, plus ou moins, s'en rapporter au pouvoir lui-même. Cela posé, la constitution qui sépare le pouvoir exécutif et le pouvoir délibératif, qui les oppose l'un à l'autre en leur donnant pour juge suprême l'opinion publique, est encore celle qui offre le plus de garanties contre l'usurpation.

Le second reproche de Filangieri à la constitution anglaise, c'est l'influence du prince dans le parlement. En effet, le roi est le distributeur de toutes les charges civiles et militaires, le seul administrateur des revenus

(1) C'est en effet la solution de Locke. Voy. plus haut, l. IV, sect. II, c. III, p. 332 et suiv. Elle est combattue par Blackstone, Commentaire sur les lois anglaises, l. I, c. II.

publics. Il possède tous les moyens d'acheter la pluralité des suffrages, et de faire du congrès l'organe de sa volonté. Il peut donc anéantir la liberté du peuple, sans que la constitution soit altérée en apparence. Le roi trouvera dans les instruments mêmes de la liberté, un instrument de despotisme. Il se servira du bras du congrès, restant lui-même irresponsable, et enchaînera la nation, sans courir aucun risque Henri VIII et Elisabeth ont prouvé en Angleterre ce qu'on pouvait faire d'un parlement servile. Si Jacques II les eût imités, au lieu de lutter directement contre le parlement, il n'eût pas perdu sa couronne. En un mot, il n'y a pas de despotisme plus terrible que celui qui se cache sous le voile de la liberté.

Cette seconde critique touche sans doute à l'un des vices les plus graves d'un gouvernement mixte : ce vice, c'est la possibilité de la corruption. Que le pouvoir exécutif puisse en effet, dans cette sorte de gouvernement, si le parlement s'y prête, le gagner par la faveur, c'est ce qu'on ne peut nier : que les membres du parlement eux-mêmes puissent corrompre les électeurs, c'est ce qui n'est pas non plus impossible. Mais il faut bien admettre aussi, que dans cette forme de gouvernement, il y aura un esprit public, qui empêchera ou qui du moins restreindra l'empire de la corruption. En effet, une telle constitution n'a pu naître que d'un vigoureux esprit public, qui a voulu mettre des entraves au despotisme; cet esprit qui a donné naissance au gouvernement, doit le maintenir. S'il venait à disparaître, le prince n'aurait pas même besoin de corrompre, et le despotisme s'établirait de lui-même. Il n'y a pas de gouvernement, quel

qu'il soit, qui puisse se dispenser d'avoir une force morale; et c'est la gloire de Montesquieu d'avoir montré que la force de la monarchie n'est pas dans les armes des monarques, mais dans l'honneur des sujets, et que la force des républiques n'est pas dans la masse du peuple, mais dans sa vertu. Il en est de même du gouvernement mixte. Aucune balance constitutionnelle, aucune précaution légale ne préviendra la corruption, si elle est dans le cœur des citoyens; et si elle n'y est pas, aucune puissance ne l'y fera naître, si ce n'est dans un très-long temps. Aucun gouvernement d'ailleurs n'est à l'abri de la corruption. Le monarque vend ses faveurs, et les démocraties vendent leurs suffrages.

Si vous faites abstraction d'ailleurs de cet esprit public, de cette force morale qui seule peut préserver efficacement la liberté, il y a, dans la forme seule du gouvernement, des garanties qui la protégent. Ainsi, les lords et les nobles ne serviront d'instruments au pouvoir, que jusqu'au moment où il toucherait à leurs prérogatives. Ils ont autant d'intérêt à l'indépendance qu'à la servilité. Or la conservation de leurs prérogatives est attachée à la conservation des libertés publiques. Dans l'assemblée du peuple, d'ailleurs, il y aura toujours des mécontents qui feront contre-poids aux ambitieux : « Tous ceux qui obtiendraient quelque chose de la puissance exécutive, dit Montesquieu, seraient portés à se tourner de son côté, et elle pourrait être attaquée par tous ceux qui n'en obtiendraient rien. » Enfin, l'opinion, exprimée par la presse, est encore un puissant obstacle à l'établissement d'un gouvernement arbitraire.

Enfin le troisième vice du gouvernement mixte, c'est l'instabilité de la constitution. Dans tous les autres gouvernements, il est rare que l'on change la constitution parce que personne n'y a intérêt. Mais dans un gouvernement mixte, où les corps sont démesurément avides d'accroître à l'envi la portion de pouvoir qui leur est confiée, la constitution doit être toujours mobile. Filangieri essaie de prouver sa thèse par l'histoire de l'Angleterre.

Cette troisième objection est la plus faible. Sans doute le gouvernement mixte comme tous les gouvernements possibles est sujet au changement, mais il ne l'est pas plus que d'autres, et il l'est beaucoup moins que la démocratie. La constitution, bien loin de se prêter à la mobilité, serait plutôt trop favorable au repos et à la stagnation, si le mouvement de l'esprit public n'était pas là pour animer le tout. Comment la constitution serait-elle facilement altérée, puisqu'il faut le concours des trois pouvoirs pour faire une seule loi? La royauté veut-elle augmenter son pouvoir, les lords et les communes s'y opposeront; de même pour les lords, de même pour les communes; chacun de ces pouvoirs s'opposera à l'extension des autres : chacun d'eux restera donc dans sa limite, et par conséquent la constitution ne sera pas changée. Quant aux changements qui pourraient être faits en commun, ils doivent être nécessairement rares; et d'ailleurs, cette unanimité ne prouverait-elle pas un grand intérêt public?

On voit qu'aucune des objections de Filangieri contre le gouvernement mixte n'est tout à fait décisive, qu'il n'y en a pas une qui ne vaille contre toute forme de

gouvernement, enfin qu'il ne paraît pas avoir compris la portée du principe de la séparation des pouvoirs, si profondément démêlée par Montesquieu. Quant aux remèdes proposés par Filangieri, ils méritent à peine l'examen, et témoignent d'une grande inexpérience politique. J'emprunte encore ici les paroles ingénieuses et brillantes de M. Villemain : « Cherchant un contre-poids à l'influence exagérée de la couronne, il blâme l'institution de la pairie, et ne trouve qu'un moyen bien étrange d'en prévenir l'abus; le voici : c'est que la chambre des députés puisse chasser qui bon lui semble de la chambre des pairs, et que cette exclusion rende à jamais celui qui l'aura méritée indigne de servir l'Etat, et même de posséder aucune des charges qu'il pourrait obtenir du prince. D'une autre part, Filangieri, toujours dans l'intention de prévenir une influence corruptrice, veut que la chambre des députés décerne elle-même des récompenses et des honneurs, qu'elle puisse donner par exemple le droit de devenir membre perpétuel du parlement. Ainsi, voilà une chambre des députés qui aurait le droit d'exclure qui elle veut de la chambre des pairs, et de mettre qui elle veut dans la chambre des députés. »

Quant à l'inconvénient de l'instabilité, Filangieri le corrige d'une manière aussi peu sensée : « Il veut qu'on ne puisse faire aucune modification aux lois fondamentales sans le vote unanime de tous ceux qui composent les pouvoirs de la société. Il tombe, comme vous voyez, dans le *liberum veto* des Polonais; c'est-à-dire, que pour corriger la plus admirable constitution des peuples civilisés, il nous propose de mettre à la place la

loi qui a détruit ce généreux royaume de Pologne, et qui lui a donné la conquête après plusieurs siècles d'anarchie (1). »

Concluons avec le même auteur, qu'il faut savoir gré sans doute à Filangieri de la philanthropie généreuse qui l'anime, mais « qu'il manque également d'expérience et de génie, et qu'il s'est trompé toutes les fois qu'il n'a pas suivi Montesquieu. »

La constitution d'Angleterre est l'objet de toutes les études politiques au XVIII[e] siècle. Il semblait que Montesquieu l'eût découverte. Au moins personne, avant lui, n'en avait démêlé avec autant de finesse et de profondeur l'esprit et les ressorts. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que ce n'est pas seulement en France, c'est en Angleterre même qu'il a appris à comprendre et à connaître cette constitution. Les Anglais la pratiquaient sans y penser : c'est Montesquieu qui leur en a donné la conscience. Aussi voit-on le plus grand jurisconsulte anglais, Blackstone, exposer à la fin du siècle la théorie de la constitution anglaise, qu'il emprunte à Montesquieu. On peut donc dire que c'est celui-ci qui a révélé aux Anglais la grandeur de leur constitution, qui leur a appris à en être fiers, qui leur en a inspiré un amour filial et presque superstitieux : superstition admirable, sans laquelle les gouvernements ne peuvent durer.

C'est à titre seulement de commentateur de la constitution anglaise, et de commentateur inspiré par Montesquieu, que Blackstone peut avoir une place dans ces études. Aucun écrivain, en effet, n'a moins droit au titre

(1) Tableau de la littérat. au XVIII[e] siècle, t. III, leç. XXXIII.

de philosophe politique; aucun n'a moins d'idées originales sur la philosophie de l'Etat; c'est un jurisconsulte consommé, c'est le publiciste du fait et de la loi. Il ne donne rien à la théorie. C'est ce qui explique que dans son analyse de la constitution d'Angleterre, il emprunte à Montesquieu (1), sans le citer il est vrai, si ce n'est très-rarement, non-seulement ses principes, mais ses phrases elles-mêmes. C'est ce que prouveront les citations suivantes :

« Dans tous les gouvernements tyranniques, la puissance de faire des lois et de les faire exécuter réside dans le même homme, ou bien dans le même corps. Toutes les fois que ces deux puissances sont réunies ensemble, il n'y a pas de liberté publique. Dans un pareil gouvernement, le magistrat fait des lois tyranniques et les exécute tyranniquement, puisqu'il est à la fois législateur et dispensateur, et qu'il a pour l'un et pour l'autre tout le pouvoir qu'il veut avoir. Mais dans un Etat où le pouvoir législatif est séparé du pouvoir exécutif, la puissance législative ne confie pas à la puissance exécutrice un pouvoir qui pourrait tendre à la subversion de sa propre indépendance et de la liberté du citoyen. Pour maintenir la balance de la constitution, il est très-nécessaire que la puissance exécutrice soit une branche, mais non la totalité de la législative. Aussi la constitution l'a-t-elle investie de cette partie de la législation qui consiste dans le pouvoir de rejeter plutôt que dans celui de déterminer... C'est en quoi consiste la véritable excellence du gouvernement anglais, que les parties qui le composent se tiennent mutuellement en échec dans la

(1) Blackstone. Commentaire sur les lois anglaises, l. II, c. II.

législation. Le peuple est un frein pour la noblesse, et la noblesse pour le peuple, par le privilége mutuel que l'un a de rejeter ce que l'autre propose; tandis que le roi, en tenant en échec les deux parties, défend la puissance exécutrice contre toute espèce d'usurpation... De même qu'en mécanique toute machine mue par trois différents ressorts d'égale force, mais dans trois directions différentes, a un mouvement composé et une marche commune vers ces directions; de même les trois branches de la législation, quoique agitées par des passions contraires, se réunissent pour former le bonheur et assurer la liberté de l'Etat... La distinction des rangs et des dignités est nécessaire dans tout Etat bien gouverné... Mais un corps de noblesse est encore plus nécessaire dans une constitution récente, afin de soutenir les droits de la couronne ou du peuple... Des titres de noblesse étant si nécessaires dans un Etat, il s'ensuit que ceux qui les possèdent doivent former une branche de la législation indépendante. S'ils étaient confondus avec le corps du peuple, leurs priviléges seraient bientôt emportés par le torrent populaire. Dans un Etat libre, tout citoyen qui le compose, doit, en quelque sorte, être son propre gouverneur... Dans un Etat aussi considérable que le nôtre, on a très-sagement ordonné qu'il agirait par ses représentants. Mais on exige des électeurs certaines qualités, relativement aux biens, afin d'exclure ceux que la bassesse de leur Etat fait soupçonner de n'être pas dans le cas d'avoir une volonté à eux. »

Ces citations, où l'on aura reconnu à chaque ligne l'image effacée, mais fidèle des pensées si vives et si

nettes de Montesquieu, nous prouve l'influence que ce grand esprit a exercée sur la jurisprudence anglaise. A la fin du siècle, Montesquieu, nous le voyons, était enseigné à Oxford, dans cette université où se sont formés les plus grands hommes politiques de l'Angleterre. Ainsi la philosophie française du XVIIIe siècle, qui a contribué à renverser l'antique et chancelante constitution de notre pays, peut se vanter d'avoir affermi et enraciné la constitution anglaise.

Un esprit bien supérieur à Blackstone, comme philosophe, et même à tous ceux que nous venons de nommer, est Ferguson, excellent moraliste, et publiciste original, esprit élevé et vigoureux, plein de Montesquieu sans cesser d'être lui-même, et auteur d'un ouvrage politique, presque classique en son pays.

L'*Histoire de la société civile,* ouvrage mal composé, confus, et dont il serait difficile d'extraire une théorie nouvelle, est cependant, à notre avis, un des ouvrages éminents du XVIIIe siècle, dans une science où il a tant brillé. Ce livre, en effet, est plein de vues pénétrantes et neuves, et il est surtout animé d'un sentiment passionné, qui lui donne un véritable cachet d'originalité : c'est l'amour de l'activité, de la force morale, de l'énergie même barbare, et enfin de la liberté. L'antiquité et les peuples primitifs exercent sur l'imagination de Ferguson une fascination particulière, et par là même il semble se rattacher à J.-Jacques plutôt encore qu'à Montesquieu.

Cependant, dès le premier chapitre de son livre, nous le voyons aux prises avec les hypothèses de Rousseau sur l'état de nature. Il montre ce qu'il y a de faux à

vouloir étudier l'homme à son berceau et dans les premiers rudiments de sa vie sociale ; il se plaint de ce que les publicistes aient été chercher l'histoire de l'homme dans un passé mystérieux et inaccessible, au lieu de le prendre dans tous les temps, et à la portée de nos observations.

La méthode que recommande Ferguson est donc celle que l'on a suivie depuis, et qui consiste à examiner l'homme, non dans ses origines, mais dans son état actuel. Ainsi, au lieu de supposer un temps où l'homme ait vécu seul, et un autre où il se soit mis en société, un temps où il était muet, et un autre où il ait parlé, il faut le prendre tel qu'on le trouve partout, vivant en groupes, et se servant de la parole. L'espèce sans doute n'est pas toujours la même, et même nous voyons qu'elle fait des progrès et se perfectionne. « Mais il ne nous reste ni monuments, ni traditions pour nous apprendre quelle fut l'ouverture de cette scène remplie de merveilles. » Au lieu de rester dans une respectueuse ignorance relativement à ces origines oubliées, quelques écrivains aiment mieux supposer que l'homme a commencé par ne pas être homme ; et tandis qu'il serait ridicule de chercher à établir que l'espèce du cheval n'a jamais été la même que celle du lion, on est réduit à prouver que l'homme ne s'est jamais confondu avec l'animal, et qu'il n'a jamais été que l'homme, et pas autre chose. On parle de l'art comme d'une chose distincte de la nature, comme si l'art lui-même n'était pas naturel à l'homme. S'il est de la nature humaine de s'élever à la perfection, il est étrange de dire que l'homme s'éloigne de la nature, en s'efforçant de s'é-

lever à la perfection. Les efforts de l'invention humaine ne sont que la continuation des procédés des premiers âges; et un palais n'est pas plus contraire à la nature qu'une cabane. En général, rien de plus vague que le mot *naturel*. Toutes les actions de l'homme sont dans sa nature : mais les unes sont bonnes et les autres mauvaises : comment les discerner? Voilà la véritable question; et quel qu'ait pu être l'état originel de notre espèce, il est bien plus intéressant pour nous de savoir quel est le sort auquel nous pouvons prétendre, que celui que l'on accuse nos ancêtres d'avoir abandonné (1).

J'écarte de l'ouvrage de Ferguson tout ce qui ne touche qu'à la morale, et par exemple une discussion du principe de l'intérêt personnel, qui n'a rien de bien nouveau; et je ferai surtout remarquer la manière dont il entend la société et le bonheur public. Il a sur ces deux points des vues qui sont dignes d'être rapportées.

Il est curieux de voir un philosophe écossais, un partisan de la sympathie, de la bienveillance, de toutes les inclinations désintéressées, accorder presque autant d'importance aux principes de dissentiment et d'animosité qui séparent les hommes qu'aux principes d'affection qui les réunissent (3). De ces deux principes, selon lui, naît la société. Mais il ne voit pas, comme Hobbes, dans le principe agressif et hostile, une passion grossière de nuire à autrui, et de se servir soi-même; il y voit le noble instinct de montrer son

(1) Essai sur l'hist. de la soc. civ. I part., c. I.
(2) Ib. I part. c. III.
(3) Ib., ib., c. IV.

intrépidité et son courage. Les hommes, dit-il, portent au dedans d'eux-mêmes des sentiments d'animosité ; et il en est bien peu qui n'aient leurs ennemis aussi bien que leurs amis. Dans l'antiquité, étranger et ennemi étaient synonymes. Cet esprit de division a été le principe de la formation des tribus, des villes, des royaumes et des nations. Dans une même société, les hommes se divisent encore en partis, en factions, en classes. Cette opposition devient ainsi un principe d'union ; l'agression force les hommes à se resserrer et à s'unir. Ce n'est pas seulement l'intérêt qui arme les peuples les uns contre les autres. Les nations de l'Amérique, qui n'ont ni troupeaux, ni établissements à défendre ou à enlever, vivent dans un état de guerre continuelle, sans autre motif que le point d'honneur. Voyez, même chez les peuples civilisés, les passions et les préventions nationales faire naître mille guerres auxquelles la politique et les gouvernements n'ont aucune part. « Mon père sortirait du tombeau, disait un paysan espagnol, s'il prévoyait une guerre avec la France. » Qu'est-ce que cet homme ou les ossements de son père avaient de commun avec les querelles des princes ? Ces dispositions hostiles et guerrières ne sont point incompatibles avec les plus belles qualités de la nature humaine. Ce sont des sentiments de générosité et de désintéressement qui animent le guerrier à la défense de son pays. Tout animal se plaît dans l'exercice de ses talents et de ses forces naturelles. Sans la rivalité des nations, la société aurait eu peine à prendre une forme. L'emploi de la force, quand les voies de persuasion sont inutiles, est l'usage le plus intéressant de l'activité

de l'âme. L'homme qui n'a pas été aux prises avec ses semblables, est étranger à la moitié des sentiments de l'humanité.

Peut-être trouvera-t-on que Ferguson est trop favorable à la guerre, et lui accorde trop dans le développement moral des nations. Il ne paraît pas non plus avoir compris cette loi de l'humanité, qui tend à effacer de plus en plus les divisions et les hostilités des hommes, pour les réunir en une seule cité. L'erreur de Ferguson tient en grande partie à son admiration pour les républiques anciennes, et aussi pour les temps barbares; et, en cela, il est bien de son siècle. Dans ce temps si raffiné et si civilisé, les âmes nobles ne voyant rien à admirer autour d'elles, transportaient leur amour à des siècles moins amollis, où avaient brillé les qualités les plus énergiques de la nature humaine. D'ailleurs, l'opinion de Ferguson est loin d'être tout à fait fausse; et il est certain que la lutte est très-favorable au déploiement des forces de l'âme.

C'est là une des vues les plus justes et les plus neuves de Ferguson. Pour lui, le bonheur particulier ou public ne consiste pas, comme on l'entendait de son temps, dans la plus grande somme possible de sensations agréables, mais dans l'activité de l'âme (1). Si l'homme s'observe lui-même, il verra que la plus grande partie de sa vie est employée à agir, et qu'en réalité, le plaisir ou la peine n'ont qu'une très-petite part à notre existence. Ce que nous demandons, ce n'est pas du plaisir, c'est de l'occupation. Satisfaites les désirs des hommes, la vie leur deviendra un fardeau. Le

(1) Ib. I part., c. VII, VIII, IX, X.

mouvement est bien plus important que le plaisir lui-même. Enfin, le plus grand malheur pour l'homme, c'est le repos.

Ferguson transporte ces principes du bonheur particulier au bonheur public. C'est une grande erreur de faire consister le bonheur d'un Etat dans l'étendue de ses frontières. C'est le caractère d'une nation qui fait sa force et son bonheur; ce n'est pas sa richesse, ni la multitude des sujets. Le plus grand bonheur pour l'homme, et par conséquent pour un peuple, c'est de faire usage de sa raison, et d'être toujours éveillé pour défendre ses droits. On ne peut nier les bienfaits de la paix : cependant la rivalité des nations et les agitations d'un peuple libre sont la plus grande école de l'homme.

La liberté, tel est l'objet le plus digne des désirs de l'homme, et le plus noble emploi de son activité intellectuelle et morale (1). A ce prix, on doit compter pour peu de chose les tumultes qui en sont inséparables. Le génie des hommes politiques tend à produire partout le repos et l'inaction ; et même, si on les laissait faire, ils finiraient par empêcher d'agir tout à fait. Pour eux toute dispute d'un peuple libre dégénère en désordre. Ecoutez-les s'écrier : « Quelles ardeurs indiscrètes! Voilà les affaires interrompues, plus de secret dans les conseils, plus de célérité dans l'exécution, plus d'ordre, plus de police! » Rien n'est relatif comme les idées que nous nous faisons de l'ordre et du désordre. Les agitations généreuses d'un Etat républicain paraissent des désordres aux sujets d'un Etat monarchique. La liberté qu'ont les Européens d'aller et de venir dans les rues,

(1) Ib. part. V, c. III.

doit paraître aux Chinois une affreuse anarchie. Enfin, il semble que les perfectionnements de la société ne soient que des inventions imaginées pour tenir en bride la vigueur politique, et enchaîner les vertus actives des hommes.

Ferguson est tellement jaloux de la liberté, qu'il craint pour elle jusqu'aux institutions disposées à la protéger. Il craint que dans une constitution, où la liberté est trop bien garantie par les lois, les citoyens ne profitent de cette sécurité pour se livrer à la passion du gain, ou au goût du plaisir. Il semble même regretter un Etat moins libre, où la crainte des usurpations du pouvoir force l'individu à défendre son bien et sa personne, et à signaler ainsi sa force d'esprit et sa grandeur d'âme; tandis que dans les Etats libres, où les biens et la personne sont assurés, l'individu ne pense qu'à jouir de sa fortune, et la vigueur se perd par l'abus même de la sécurité. « Il pourrait même se faire enfin qu'en secret, ils s'ennuyassent de cette constitution libre, qu'ils ne cesseraient d'exalter dans leurs entretiens, et à laquelle leur conduite n'aurait nul rapport. »

Ce scrupule peut paraître étrange et paradoxal : mais on en comprendra facilement les raisons. Ce que Ferguson craint le plus pour son pays, c'est de devenir exclusivement une nation commerçante, où la fortune est tout. Les grands accroissements de fortune, quand ils sont encore accompagnés de frugalité, peuvent rendre le possesseur confiant dans sa force, et prompt à s'élever contre l'oppression. Mais plus tard, lorsque la fortune devient une idole, elle devient aussi un instrument de servitude.

Il est très-remarquable que Ferguson, qui vivait dans un pays libre, paraît aussi inquiet que Montesquieu lui-même des progrès et de l'avenir du despotisme. Il semble craindre pour sa patrie cette fatale révolution, et il la décrit avec les traits les plus vifs et les plus forts.

Le relâchement et la décadence commencent dans un pays libre lorsqu'on ne fait plus consister la liberté que dans des statuts et des règles extérieures, et non dans la volonté même et dans le cœur des citoyens. Des règles, des formes de procédure, tout excellentes qu'elles soient, ne peuvent rien sans l'esprit qui les a inspirées. L'influence des lois n'est pas un pouvoir magique, qui émane de certaines tablettes ; c'est l'influence d'hommes résolus à être et à rester libres. Dans toutes les formes de gouvernement, même dans celles qui sont réputées libres, on peut craindre les usurpations de la puissance exécutrice. Il est vrai qu'il n'est guère avantageux pour un prince ou un magistrat de posséder plus de pouvoir qu'il n'est utile. Mais une telle maxime, si vraie qu'elle soit, n'est qu'une faible barrière contre les folies des hommes. Ceux qui sont dépositaires de quelque portion d'autorité, sont portés, par pure aversion de la gêne, à écarter les oppositions. La plus haute vertu dont un souverain puisse donner l'exemple, c'est la disposition à faire lui-même le bien, mais non l'amour de la liberté et de l'indépendance chez ses sujets. Le prince même est d'autant plus capable de faire le bien, qu'il ne reste plus de vestiges de liberté. Mais, par là aussi, ce bien ne saurait être que précaire, puisqu'en suspendant l'oppression, il ne brise point les chaînes de la nation. Ce fut l'histoire des Antonins à Rome.

Il y a plus, un prince voudrait, qu'il ne pourrait pas donner la liberté. C'est un droit que tout individu doit être prêt à réclamer pour lui-même, et c'est contester ce droit, que de prétendre même le donner à titre de faveur. Ce projet de rendre libre un peuple esclave est le plus difficile de tous les projets : c'est celui qui demande le plus de silence, et la plus profonde circonspection. Il est puéril d'ailleurs de s'en prendre aux chefs des gouvernements de ne point aimer la liberté. Il est tout simple qu'ils aient en aversion tout ce qui déconcerte leurs projets. A qui faut-il donc imputer la chute de la liberté dans un pays libre? Est-ce au sujet qui a abandonné son poste, ou au souverain, qui n'a fait que garder le sien ? Quelques-uns sont de très-bonne foi persuadés que la liberté met des entraves au gouvernement, et que le despotisme est le meilleur moyen d'assurer l'ordre public, et même de rendre les hommes heureux, si l'on pouvait s'assurer d'une longue suite de bons princes. Mais n'est-ce pas se faire une fausse idée de la société civile, et se la représenter sur le modèle des objets morts et inanimés. Il semble que le mouvement et l'action soient étrangers à sa nature : « Lorsque nous demandons, dans la société, un ordre de pure inaction, nous oublions la nature de notre sujet. Le bon ordre des pierres dans une muraille consiste en ce qu'elles soient précisément ajustées dans les plans pour lesquels elles ont été taillées, de manière qu'on ne puisse les mouvoir sans faire écrouler la bâtisse : mais le bon ordre des hommes en société, est qu'ils soient placés là où ils sont mieux pour agir. Dans le premier cas, c'est un édifice composé de parties

mortes et inanimées; dans le second, il est composé de membres vivants et agissants. »

Le dernier chapitre de Ferguson est un tableau du despotisme, qui, par la vigueur et la vérité, est au moins égal aux admirables chapitres de Montesquieu sur ce sujet. Peut-être même, Montesquieu, incomparable pour le style, a-t-il trouvé moins de traits précis et exacts que Ferguson. Celui-ci peint les progrès du despotisme, comme s'il l'avait vu; Montesquieu le peint tel que son imagination se le représente. Ferguson décrit un despotisme vraisemblable, et tel qu'on peut le rencontrer dans les nations de l'Occident. Montesquieu a toujours devant les yeux le despotisme oriental, le vizir, les eunuques et le lacet.

Il ne faudrait pas croire que ces quelques pages suffisent à donner l'idée du livre de Ferguson. Nous en avons extrait ce qui paraît le plus saillant, et ce qui est en quelque sorte l'âme du livre. Mais le livre lui-même reste à lire et à étudier. C'est une histoire de la société dans les temps barbares, et dans les temps policés, avant et après l'établissement de la propriété; l'auteur y traite du commerce, des arts, de la défense nationale, et termine par l'histoire du déclin des nations. Au milieu d'une confusion extrême, et dans le désordre le moins excusable, on rencontre à chaque pas des observations judicieuses, pénétrantes, quelquefois profondes. Mais il serait impossible d'en extraire un système, une doctrine, une philosophie sociale, et même une philosophie de l'histoire. Ce qui paraît dominer, c'est une prédilection particulière pour les temps barbares, pour les républiques guerrières, pour Sparte par-dessus tout;

beaucoup de mauvaise humeur contre les Etats commerçants, et enfin, comme nous l'avons vu, un grand amour de la liberté. L'influence de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau se fait sentir à chaque page. Au premier, il emprunte sans y rien changer sa théorie des gouvernements ; quant au second, il combat, comme nous l'avons vu, sa théorie de l'état de nature et sa fantaisie pour la vie sauvage ; mais lui-même s'en rapproche très-étroitement par son goût prononcé pour les temps barbares, et surtout par son admiration pour les républiques antiques. Il lui emprunte même une de ses idées les plus fausses : « Cette prétendue égalité, dit-il, de justice et de liberté dont nous nous prévalons, n'aboutit qu'à rendre également serviles et mercenaires toutes les classes d'hommes : nous sommes des nations entières d'ilotes, et nous n'avons point de citoyens libres (1). » Ces dernières paroles nous conduisent naturellement à l'auteur du *Contrat social.*

(1) Ib. 4 part. c. II. Voy. J.-J. Rousseau. *Contr. soc.* l. III, c. XV. « Vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes. »

CHAPITRE II.

VOLTAIRE ET J.-J. ROUSSEAU.

Voltaire : Sa morale. Ses vues sur les réformes sociales. Ses idées politiques. — J.-J. Rousseau : Son génie. Sa doctrine morale. — Sa politique. — *Discours sur l'inégalité des conditions*. Analyse de cet ouvrage. — *Contrat social*. Son objet. — Réfutation de Hobbes et de Grotius. — Théorie du contrat. Discussion de cette théorie. Théorie de la propriété. — Théorie de la volonté générale. — Théorie de la loi. — Théorie du gouvernement. — Division des gouvernements. — Du meilleur gouvernement. — Du principe de représentation. — De la religion civile. — Appréciation de la politique de Rousseau. — Son influence sur la révolution française. — Petits écrits politiques.

On vit au XVIIIe siècle un spectacle tout nouveau. La philosophie, qui jusque-là n'était guère sortie de l'école ou de la science pure, commença à se mêler des affaires du monde. Elle régna, ou elle commença à régner. Elle gouverna l'opinion; elle transforma la société; ce fut plus qu'un parti, ce fut une puissance. Mais on ne traite avec l'opinion qu'en empruntant son langage; on ne gouverne le public qu'en le prenant par son faible, et en s'accommodant à sa portée ; c'est ce que fit Voltaire avec un esprit supérieur. Il s'est servi de la philosophie comme d'une arme; il l'a rendue redoutable; il a même abusé de cette puissance nouvelle : mais il faut reconnaître aussi qu'il s'en est souvent servi pour le bien de la société. Les hommes n'ont pas encore oublié ce qu'ils lui doivent ; et quelque effort qu'on ait fait pour rendre son nom odieux, il semble que l'on n'ait travaillé qu'à le rendre de plus en plus populaire.

Au reste, à notre avis, ce n'est pas dans la morale proprement dite qu'il faut chercher la grandeur de Voltaire. Sa morale est superficielle, mondaine, réduite au juste nécessaire, ennemie des excès, mais éloignée des hauteurs du mysticisme, vraie image enfin de la morale populaire, de la morale de tout le monde. Monsieur Tout le monde, comme disait Luther (*Herr omnes*), a dans Voltaire un représentant admirable. Il a été l'écho des réclamations du commun des hommes contre les sublimités irritantes ou incompréhensibles de l'ascétisme. Ce fut là, je le veux bien, une réaction utile; je sais que le monde ne va pas de soi, il a besoin de s'intéresser un peu à ses affaires pour les bien conduire. La morale exaltée ne convient qu'à quelques âmes rares, profondes et étroites. Néanmoins il n'est point juste de traiter une telle morale avec moquerie et dédain ; ce fut trop souvent le tort de Voltaire, et comme un esprit éminent est toujours plus mesuré que la foule, on a été encore plus loin que lui, et l'on a proscrit, sous prétexte de mysticisme, de fanatisme et d'enthousiasme, tout ce qui dépasse l'honnêteté médiocre. C'est ce qui nous expliquera tout à l'heure le rôle original et important de J.-J. Rousseau.

Si je trouve Voltaire sensé, mais peu élevé dans ses vues sur l'homme et sur la vie, et dans les conseils faciles de sa morale pour l'individu, je n'hésiterai point à dire qu'il me paraît grand dans la morale publique, lorsqu'il invite la société à avoir plus d'égards pour la nature humaine, à en mieux respecter la dignité et les droits. On avait jusque-là, il faut le dire, beaucoup plus parlé aux hommes de leurs devoirs que de leurs droits.

je sais que l'un ne va pas sans l'autre, et qu'une société où il n'y a plus de devoir, a bien vite méconnu le droit. Mais il faut avouer aussi que la vertu est bien difficile dans une âme humiliée; que l'abîme qui sépare les grands les petits ne doit pas être trop profond, sans quoi la protection devient oppression, et l'obéissance servitude. Peut-être aussi, jusqu'au XVIIIe siècle, avait-on trop permis au souverain envers le sujet, et n'avait-on pas assez considéré que l'homme est une créature trop excellente, malgré ses infirmités, pour la livrer sans réserve à la toute-puissance d'une autorité humaine. De là beaucoup d'injustices, de barbaries et d'abus. La législation, formée de débris du droit romain et du droit féodal, ne s'était pas accommodée au changement des mœurs et des temps. L'homme, *chose sacrée pour l'homme*, comme disait Sénèque, n'était pas traité avec le respect qui convient à une créature libre, et la douceur qui convient à une créature faible. Enfin la société la plus polie qu'on eût encore vue, et la plus éclairée, manquait d'humanité et souvent même de justice. De tous les écrivains de son temps, Voltaire est celui qui se voua avec le plus de suite et travailla le plus longtemps à la noble tâche de corriger les préjugés et les abus.

Peut-on croire aujourd'hui qu'il n'y a pas un siècle on soumettait encore à la torture les accusés pour en obtenir l'aveu d'un crime présumé? Une barbarie si injuste et si déraisonnable n'a cédé qu'aux efforts de la philosophie du XVIIIe siècle dont on relève assez souvent les erreurs et les excès, pour qu'il soit permis d'en rappeler et d'en honorer les services! Montes-

quieu; nous l'avons vu, Beccaria, Voltaire enfin, le plus infatigable avocat de l'humanité, firent voir la vanité des raisons dont on autorisait la torture, et mirent à nu son inutilité et son atrocité. « La loi ne les a point condamnés, dit Voltaire, et on leur inflige, dans l'incertitude où on est de leur crime, un supplice beaucoup plus affreux que la mort qu'on leur donne, quand on est certain qu'ils la méritent. Quoi! j'ignore encore si tu es coupable, et il faudra que je te tourmente pour m'éclairer; et si tu es innocent, je n'expierai point envers toi ces mille morts que je t'ai fait souffrir, au lieu d'une que je te préparais! » La torture était alors l'abus le plus criant de la législation criminelle; mais il y en avait d'autres encore; par exemple, la disproportion des peines et des crimes. « Tout prouve cette grande vérité, dit Voltaire après Montesquieu, qu'une loi rigoureuse produit quelquefois les crimes... Il ne faut pas qu'il y ait rien d'arbitraire dans l'idée qu'on se forme des grands crimes. Tout ce qui est outré dans la loi, tend à la destruction des lois. » Ce n'est point seulement l'adoucissement des peines, mais leur juste gradation que réclame l'équité. Est-il juste que l'abandon d'un enfant soit puni de la même peine que sa mort, et le vol que l'assassinat? Quant à la peine de mort, il faut en rendre l'application le moins fréquente possible, sinon, comme le veut Beccaria, la supprimer absolument. « On a dit, il y a longtemps, qu'un homme pendu n'est bon à rien. L'épée de la justice est dans nos mains, mais nous devons plus souvent l'émousser que la rendre tranchante. » Voltaire réclame aussi contre la confiscation, contre les vices de la procédure crimi-

nelle. « L'ordonnance criminelle, dit-il, semble n'avoir été dirigée qu'à la perte des accusés; » contre les accusations de sorcelleries, contre les peines excessives encourues par les sacriléges. « Il a offensé Dieu; oui, sans doute, et très-gravement. Usez-en avec lui comme avec Dieu même. S'il fait pénitence, Dieu lui pardonne. Imposez-lui une pénitence forte et pardonnez-lui. » La cause la plus chère à Voltaire, et à laquelle, on peut le dire, il a donné son cœur, est celle de la tolérance religieuse; il la défend avec autant de modération que de verve et de passion. « Il faut distinguer, ce me semble, dans une hérésie entre l'opinion et la faction. Voulez-vous empêcher qu'une secte ne bouleverse un Etat, usez de tolérance... Il n'y a pas d'autre parti à prendre en politique que de faire mourir sans pitié les chefs et les adhérents, hommes, femmes, enfants, sans en excepter un seul, ou de les tolérer, quand la secte est nombreuse. Le premier parti est d'un monstre, le second d'un sage. La religion est de Dieu à l'homme. La loi civile est de vous à vos peuples. » Ces paroles ne sont pas de l'homme de parti irrité et violent, de l'ennemi de la religion, de l'apôtre de l'incrédulité; mais du vrai philosophe, du sage, de l'ami de l'humanité. Je ne crois point que la raison ait d'autre langage: la politique et la justice doivent être d'accord pour laisser la liberté aux cultes qui ne menacent point l'Etat. Sur ce terrain, je ne puis trop dire que le rôle de Voltaire a été grand, et qu'il serait injuste d'oublier le bienfait de son influence. Que l'on jette les yeux sur la société de notre temps, où des cultes différents vivent en bonne intelligence, sans persécution réciproque, sans violences,

sans autre combat que celui de la parole et de la plume, se partageant les avantages de notre société, les droits de nos Codes, les fonctions publiques, et dans quelques endroits de notre pays se partageant les églises mêmes (1) ; et que l'on dise ce qui est préférable de la paix et de la concorde religieuse entre les citoyens d'une même patrie, ou de la domination passionnée et violente d'un culte, ou même de l'exclusion de tous les autres. C'est sans doute une gloire de ce siècle-ci d'avoir le premier reconnu l'égalité religieuse et la liberté des citoyens dans tout ce qui est du ressort de la conscience. Cette belle conquête de la philosophie est due surtout aux efforts généreux et constants de Voltaire qui a entraîné dans cette croisade nouvelle tout ce qu'il y eut de son temps d'esprits éminents et d'âmes élevées.

En politique proprement dite, les idées de Voltaire ne sont ni très-originales ni très-arrêtées. On trouve de très-bonnes idées de détails dans le commentaire sur l'Esprit des lois. En général Voltaire excelle dans la critique, et il affectionne la forme des commentaires ; elle lui permet ces pensées détachées, ces saillies, ces traits de lumière qui jaillissent et passent ; enfin, elle se prête parfaitement à ce genre d'esprit découpé, si j'ose dire, qui est le trait propre de Voltaire, comme de Montesquieu. Aussi, a-t-il commenté Corneille, Pascal, Beccaria, et enfin l'Esprit des lois. Il faut avouer qu'il en a saisi les points faibles ; mais dans cette critique, comme dans celle

(1) Par exemple, en Alsace. Il est vrai de dire que ce partage remonte jusqu'à Louis XIV, et tient aux privilèges de la province, garantis par les capitulations. Ce n'en est pas moins un fait très-favorable à la cause de la tolérance.

de Pascal, il unit à un bon sens excellent une certaine faiblesse de vues. Il traite dédaigneusement le premier chapitre de l'Esprit des lois. « C'est renouveler, dit-il, la querelle des réaux et des nominaux. » Cela peut être ; mais cela prouve que cette querelle n'était pas frivole. Car est-il de si peu d'importance de savoir si la justice existe nécessairement pour les hommes et dépend de leurs rapports naturels, ou si elle est une convention arbitraire et en elle-même indifférente ? Il critique avec plus de justesse les erreurs de mémoire de Montesquieu, son goût des recherches conjecturales, des anecdotes curieuses, des lois extraordinaires et mal attestées : « Laissons là, lui dit-il, les enfants et les sauvages, n'examinons que bien rarement les nations étrangères qui ne nous sont pas assez bien connues. Songeons à nous. » C'est aussi avec raison qu'il demande à Montesquieu de fixer la limite exacte de la monarchie et du despotisme. « Ce sont deux frères qui ont tant de ressemblance qu'on les prend souvent l'un pour l'autre. Avouons que ce furent de tous temps deux gros chats à qui les rats essayèrent de pendre une sonnette au cou. » Montesquieu avait eu la malheureuse pensée d'approuver ou de justifier la vénalité des charges de judicature. Il avait dit : « Cette vénalité est bonne dans les États monarchiques, parce qu'elle fait faire comme un métier de famille, ce qu'on ne voudrait pas entreprendre pour la vertu. » Voltaire reprend : « La fonction divine de rendre justice, de disposer de la fortune et de la vie des hommes, un métier de famille !... Une monarchie, selon Montesquieu, n'est donc fondée que sur des vices !... Il eût mieux valu mille fois, dit un sage

jurisconsulte, vendre les trésors de tous les couvents et l'argenture de toutes les églises, que de vendre la justice! » Ce sont là de belles paroles. Peut-être cependant pourrait-on dire en faveur de Montesquieu, qu'il est difficile de savoir si dans ce passage, il absout véritablement la vénalité des charges, ou s'il ne fait pas le procès à la monarchie. La pensée de Montesquieu est quelquefois voilée et obscure; il ne dit pas toujours ce qu'il veut dire; souvent il le laisse deviner.

Voltaire a exprimé dans un petit écrit intitulé Idées républicaines (1765) quelques pensées d'une singulière hardiesse. On y lit, par exemple : « Un pur despotisme est le châtiment de la mauvaise conduite des hommes. Si une communauté d'hommes est maîtrisée par un seul, ou par quelques-uns, c'est visiblement parce qu'elle n'a ni le courage ni l'habileté de se gouverner elle-même. » N'était-ce pas inspirer au peuple l'ambition de montrer ce courage et cette habileté? Il définit le gouvernement civil « la volonté de tous exécutée par un seul ou par plusieurs, en vertu des lois que tous ont portées. » Cette définition eût été admise par J.-J. Rousseau et tiendrait sa place à côté de celles du Contrat social. Voici le principe du gouvernement républicain : « Tout père de famille doit être le maître dans sa maison et non dans celle de son voisin. Une société étant composée de plusieurs maisons et de plusieurs terrains, il est contradictoire qu'un seul homme soit le maître de ces maisons et de ces terrains, il est dans la nature que chaque maître ait sa voix pour le bien de la société... On sait assez que c'est aux citoyens à régler ce qu'ils croient devoir fournir pour les dépenses de l'Etat. » Mais peut-être ce

petit écrit, d'où nous avons tiré ces passages, n'est qu'une de ces nombreuses fantaisies de l'imagination de Voltaire aussi mobile que vive. Cependant, malgré ses flatteries à quelques despotes, on voit que la liberté lui paraissait un bien précieux. Il l'associait à la propriété: « Liberty and propriety, c'est le cri anglais. Il vaut mieux que Saint-Georges et mon droit, Saint-Denys et Montjoie. C'est le cri de la nature. » Il admirait ce grand gouvernement d'Angleterre, dont Montesquieu avait laissé un si beau tableau : « Il est à croire qu'une constitution qui a réglé les droits du roi, des nobles et du peuple, et dans laquelle chacun trouve sa sûreté, durera autant que les choses humaines peuvent durer. Il est aussi à croire que tous les Etats qui ne seront pas fondés sur de tels principes éprouveront des révolutions. »

Enfin, Voltaire n'a été sans doute ni un moraliste, ni un publiciste de premier ordre. En toute science, il est disciple, mais c'est un disciple indépendant, plus puissant que ses maîtres. Il a le génie qui anime tout, qui éclaircit tout, qui propage partout la vérité et la fait admettre. Son inspiration, c'est l'humanité, mot banal aujourd'hui, mais qui exprimait alors un sentiment sincère, une vive sollicitude pour tout ce qui touchait à l'homme, à ses droits, à sa dignité, à son bonheur. Il se passa alors quelque chose de semblable à ce qui avait eu lieu à Rome à l'époque de l'Empire. Dans la corruption la plus abominable, dans la ruine de toutes les institutions on avait vu s'épurer et s'ennoblir l'idée de l'homme : on avait eu pour lui plus de respect, et les lois étaient devenues déjà meilleures et plus justes sous

l'influence de la philosophie stoïcienne longtemps avant que le christianisme y eût introduit son puissant esprit d'équité et de fraternité (1). De même au XVIIIe siècle, tandis que les mœurs se corrompaient de plus en plus, que les vieilles institutions se minaient, que tout était ébranlé et menacé, une philosophie hardie et généreuse répandait des principes de justice et d'humanité si évidents, qu'on fut étonné de n'en avoir jamais été frappé auparavant. Le sentiment d'équité sociale devint si puissant, qu'il remplaça un instant tous les autres, même le sentiment religieux auquel il est si étroitement uni. L'*Homo sum* de Térence est la devise de ce siècle, et en particulier celle de Voltaire. Celle de Rousseau qui va lui disputer l'empire pendant la seconde moitié du siècle, serait plutôt celle-ci plus menaçante : *Civis sum Romanus*. La célèbre Assemblée constituante devait développer à la fin du siècle cette double devise dans sa Déclaration des droits, résumé de la philosophie de tous les âges, mais plus particulièrement empreinte de l'esprit récent de Montesquieu, de Voltaire et de J.-J. Rousseau.

Ce dernier, venu après les deux autres, complète et couronne le mouvement philosophique et politique du XVIIIe siècle. Il avait tout ce qui fait l'écrivain éloquent : l'imagination, la passion, la dialectique, quelquefois même l'esprit. Il n'a point cette invention d'expressions, cette originalité de tours, cette profondeur de saillies, qui distinguent Montesquieu entre tous les auteurs français : il n'a point cette lucidité courante, cette aisance,

(1) Voyez le livre de M. Troplong, *Influence du christianisme sur le droit romain*.

cette charmante liberté, cette fécondité de mots spirituels, de comparaisons inattendues, qui jaillissent à chaque pas dans les pages incomparables de Voltaire. Dirai-je cependant qu'il a de plus que l'un et l'autre, l'ampleur, le mouvement continu, la gradation puissante, la logique émue, enfin quelque chose du souffle oratoire de l'antiquité ? Voltaire et Montesquieu ont cela de commun, dans leur opposition, d'être l'un et l'autre des esprits que j'appellerai saccadés ; ils font à leurs adversaires une guerre de flèches qui portent, mais des coups détachés. Rousseau a plus de suite ; il a plus de ce que les Latins appelaient *tenor* et que Cicéron eût regardé comme le signe de l'orateur. Il a le mouvement, l'entrain, l'*impetus* des Latins. Quant à l'esprit, Rousseau ne l'avait point tout à fait droit : il ne manquait pas de hauteur ; il était capable d'abstraction ; il concevait fortement ; il déduisait avec habileté et avec rigueur ; il savait composer et développer ; mais la justesse lui faisait trop défaut, il ne distinguait pas bien les idées, et ne voyait pas toujours clair dans les siennes propres ; aussi n'évitait-il pas la contradiction. Son défaut principal est de mettre de l'humeur dans tout ce qu'il écrit : il a un ton hautain, et je ne sais quoi de pédagogique, qui blesse et fatigue. Mais aussi, plus qu'aucun écrivain de son temps, il a mis son âme dans ses écrits ; et cette âme, sans être grande, ne laisse point d'être, par quelque côté, belle et touchante, malgré de nombreux défauts qui sont presque des vices. En outre, il a eu le sentiment du grand, et il a défendu de grands objets, Dieu, l'âme, la conscience, la liberté morale, la liberté et l'égalité politique. Voltaire, si

l'empire des esprits lui était resté à lui seul, les aurait, je crois, abaissés : il manquait trop, comme nous l'avons vu, d'élévation dans le sentiment moral : l'influence de son esprit plaisant et moqueur, le crédit chaque jour plus grand des sciences exactes, l'Encyclopédie devenue la reine de l'opinion, et déjà infestée de toutes les préventions et de toutes les injustices des puissances reconnues, les salons gouvernés par les femmes et gouvernant l'opinion, la coalition de la licence des mœurs et de la liberté de l'esprit ; toutes ces causes diverses auraient produit une complète dégradation des âmes, si J.-J. Rousseau, par la raideur de son stoïcisme, la dignité de sa foi religieuse, son enthousiasme du beau moral, et son fanatisme de citoyen, n'eût fait contre-poids ; il redonna du ton aux esprits comme aux caractères ; il eut de grands disciples qui illustrèrent la fin du siècle ; Turgot, Bernardin de Saint-Pierre, esprits élevés, chez qui la philosophie s'unit, sans les corrompre, au sentiment moral et au sentiment religieux.

En philosophie morale, J.-J. Rousseau est plus original par le style que par la pensée. Il soutient contre les philosophes de son temps la doctrine du sentiment avec une grande éloquence, mais sans cette richesse d'analyse, ce talent d'observation, et cet art systématique qui, à la même époque, en Angleterre, rehaussaient la même doctrine dans les écrits de Hutcheson, de Hume et d'Adam Smith. Il est l'apôtre de la morale naturelle dans un temps où Helvetius, d'Holbach, Diderot, disciples conséquents de la philosophie de Locke, ramenaient toute loi morale à la convention, et réduisaient le devoir à l'intérêt personnel. Voltaire avait aussi défendu la morale natu-

relle, mais avec moins de hauteur, de constance et de sérieux : il n'avait de noblesse et de pathétique que contre l'intolérance. Rousseau est une sorte de platonicien imprégné de sensualisme. Il est spiritualiste comme Platon. comme lui, il a le goût de l'idéal, le rêve du mieux ; il croit à un Dieu paternel, à une rémunération équitable, à la responsabilité : il croit enfin à une lumière naturelle qui distingue entre le bien et le mal, à l'instinct divin de la conscience. Mais il place cette lumière dans le cœur : il livre la loi morale à tous les hasards de la passion, quelquefois même de l'organisation : il sacrifie à la fois au devoir et au plaisir, et l'on peut dire de sa doctrine morale qu'elle est une sorte de stoïcisme épicurien.

En philosophie politique, J.-J. Rousseau est un penseur original, dont les vues présentent un tel mélange de vrai et de faux, et un passage si délié de l'un à l'autre que l'on ne peut se flatter, sans l'attention la plus délicate et la plus impartiale, de les démêler exactement. Nous essayerons dans les pages suivantes de faire ce partage, qu'a rendu presque toujours impossible ou une admiration fanatique ou une hostilité aveugle.

Sans doute, en politique, Rousseau s'est beaucoup trompé. Mais ces erreurs ne prouvent rien contre son génie ; que l'on nous cite dans l'histoire de la politique un publiciste qui ne se soit pas trompé, et aussi gravement. Est-ce Platon, lui qui admettait la communauté des femmes et des enfants, pour ne point parler de la communauté des biens ? Est-ce Aristote, qui défendait l'esclavage ? Est-ce saint Thomas, qui ac-

corde au pape le pouvoir suprême sur les rois? Est-ce Machiavel, qui permet tout aux princes et aux républiques, pour assurer leur grandeur? Est-ce Hobbes ou Spinosa, qui mesurent l'un et l'autre le droit à la force? Est-ce Bossuet, qui admet l'esclavage comme Aristote, fait dériver comme Hobbes le droit du pouvoir public, et fait du roi presque un dieu? Je ne vois que deux écrivains politiques qui se soient moins trompés que Rousseau, c'est Locke et Montesquieu. Mais, chez le premier, cet avantage tient peut-être en grande partie à ce que l'auteur ne creuse pas ses pensées, et se contente de les présenter sous le jour le plus favorable; il est facile de rester dans le vrai, si l'on reste dans le vague : la précision au contraire est un mérite, mais elle est un piége. Quant à Montesquieu, qui est à nos yeux, avec Aristote, le prince des écrivains politiques, ce n'est point nous qui chercherons à le diminuer. Mais on avouera qu'une politique expérimentale, qui cherche à rendre raison de tous les faits, a moins de chances de se tromper qu'une politique spéculative, qui prétend trouver les principes. Que conclure de cette rapide énumération? C'est que J.-J. Rousseau ne s'est trompé ni plus ni moins que la plupart des plus grands publicistes, et qu'il mérite d'être compté dans leur famille.

Les deux principaux écrits politiques de J.-J. Rousseau sont le *Discours sur l'inégalité des conditions*, et le *Contrat social* : mais il faut reconnaître une assez grande différence entre ces deux ouvrages. Le premier est une déclamation d'académie, où Rousseau a beaucoup accordé à la rhétorique et à l'effet. Le second est un

traité véritable, longuement médité, sérieusement composé, et où se trouvent, avec ses principaux défauts, les qualités les plus fortes de son esprit et de son style. Lui-même, dans ses Confessions (l. VIII), se plaint du ton noir et sombre répandu dans le *Discours sur l'inégalité*, et il l'attribue à l'influence de Diderot. Il dit avoir fait beaucoup d'efforts pour éviter ce défaut dans son *Contrat social*; et il est juste de dire que ce second ouvrage est de beaucoup plus calme et plus modéré que le premier. Disons quelques mots du *Discours sur l'inégalité des conditions*.

Dans cet ouvrage, Rousseau essaie de retrouver l'homme naturel, l'homme primitif, tel qu'il a dû être avant d'avoir été façonné et dénaturé par la civilisation. Mais à force de dépouiller l'homme de tout ce qui le caractérise aujourd'hui dans l'état social, Jean-Jacques Rousseau arrive à ne plus voir en lui « qu'un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous..... « Je le vois, ajoute-t-il, se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas; et voilà ses besoins satisfaits. » Tel est l'état naturel, cet état où il faut aller chercher, selon Rousseau, la loi naturelle, le droit naturel.

Rousseau décrit avec beaucoup d'esprit cet état que son imagination suppose, et que ses yeux n'ont jamais vu. Il attribue à l'homme une grande force physique pour triompher des obstacles de la nature, une agilité extraordinaire pour résister aux animaux féroces, une constitution que n'ont pas encore altérée des passions

inconnues, une rare finesse de sens, une indifférence naturelle au bien et au mal, et par conséquent une égale absence de bonté, comme de méchanceté, un instinct naturel de conservation, uni à un naturel instinct de pitié, enfin la tranquillité et le bonheur. . . .

Il fait tant d'efforts d'imagination pour réduire l'homme de la nature à l'état animal, qu'il a ensuite bien de la peine à expliquer l'homme social. Et d'abord, il accorde arbitrairement à l'homme primitif, tel qu'il l'imagine, la liberté morale : mais cette liberté que n'éclaire pas la raison, et que ne développe pas une certaine société, doit être tellement obscure, qu'elle est comme nulle. Rousseau déclare que dans ce premier état, il ne voit pas comment l'homme pourrait arriver à avoir besoin de l'homme, et montre une telle distance entre le besoin et l'industrie, qu'il considère comme presque inexplicable l'invention des premiers arts ; mais ce qui le surpasse surtout, c'est la création du langage, dont il ne voit nullement l'explication possible dans les facultés de l'homme naturel qu'il a décrit. Il en conclut que la nature a bien peu fait pour la sociabilité des hommes. Mais il oublie de se demander si ce n'est pas lui-même qui crée cet abîme entre l'homme naturel et l'homme social, et si les difficultés qu'il rencontre à expliquer l'homme d'aujourd'hui par son hypothèse, ne déposent pas plutôt contre cette hypothèse que contre la société. Aristote en effet paraît avoir mieux raisonné que Rousseau, lorsqu'il dit : la nature a donné la parole à l'homme, elle l'a donc destiné à la société. Celui-ci dit au contraire : dans mes principes, la société n'est pas

naturelle à l'homme ; donc la parole ne lui est pas naturelle : comment a-t-il pu la créer ? Question à laquelle je ne connais pas de réponse.

Il n'est pas difficile à Rousseau d'établir que dans cet état primitif, il y a peu d'inégalités : cela est simple : car moins la nature humaine est développée, moins il y a de différences, et par suite d'inégalités. L'état à la fois le plus naturel et le plus égal dans tous les hommes n'est-il pas l'état d'embryon ?

L'inégalité est donc l'œuvre de la civilisation, l'effet du passage de l'état de nature à l'état social.

Nous ne pouvons suivre Jean-Jacques Rousseau dans tous les ingénieux développements de sa psychologie rétrospective. La parole n'est pas naturelle, et cependant l'homme parle ; la famille n'est pas naturelle, et l'homme vit en famille ; la société n'est pas naturelle, et l'homme vit en société. Voilà les contradictions qu'il doit expliquer.

La perfectibilité de l'homme est le principe dont il fait sortir tous ces développements. On vit croître en même temps par le progrès de la nature les bons et les mauvais sentiments ; le besoin solliciter l'activité, et la découverte produire de nouveaux besoins ; le sentiment de la faiblesse déterminer les hommes à s'unir, à se servir les uns les autres et aussi à se servir les uns des autres ; la réflexion inspirer aux hommes et le désir de se distinguer et le désir de surpasser les autres, et faire naître à la fois l'admiration et l'envie ; enfin le travail introduire la propriété, et la propriété l'inégalité, et ces premiers progrès rendre nécessaire un progrès dernier, la société civile avec ses biens et ses maux,

la sécurité, mais la servitude, la protection des forts, l'esclavage des faibles, les inégalités que la force a introduites consacrées par les lois, de plus en plus invétérées par le temps, et se multipliant en quelque sorte les unes par les autres. « Telle fut ou doit être l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves aux faibles, et de nouvelles forces aux riches, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère. » Paroles terribles dans une société en dissolution, où d'énormes inégalités semblaient justifier ces invectives, paroles injustes et fatales, puisqu'elles ne menaçaient pas seulement une société corrompue, mais la société elle-même, et jetaient à l'avenir un germe éternel de discorde.

Nous avons déjà vu la philosophie détourner ses regards des vices et des malheurs de la société telle qu'elle est ; mais c'était avec une raison calme et une imagination douce : c'était pour se reposer sur un idéal, sur un modèle parfait, où toutes les facultés les plus hautes de l'homme recevaient leur accomplissement. Rêve pour rêve, la république de Platon ne vaut-elle pas la république des sauvages ?

C'est surtout dans le *Discours sur l'inégalité* que le génie irrité de J.-J. Rousseau répandit sa passion misanthropique, et ôta à cette œuvre hardie la force qu'elle eût pu avoir, si, faite avec un examen froid et sévère, elle n'eût pas paru inspirée par la colère. L'idée de démêler dans la société ce que la passion et la force

peuvent y avoir introduit d'artificiel et de contraire à la nature et surtout de contraire au droit, aurait produit un plus grand ouvrage, si l'auteur n'eût pas confondu comme à plaisir dans une commune réprobation le juste et l'injuste, la propriété qui naît du travail et celle qui naît de l'usurpation, les raisonnables limites de la liberté naturelle, et l'injuste oppression de cette liberté, la magistrature et le despotisme, les lumières et la corruption, et s'il n'eût pas mis l'homme dans cette alternative d'être méchant ou d'être bête.

Il reste assez peu de traces, dans le *Contrat social*, de cette humeur aigrie qui rebute à la lecture du *Discours sur l'inégalité*. Le ton est généralement sévère, la composition forte, la pensée profonde, quoique subtile, le style d'une rare concision. Les erreurs, les contradictions et les obscurités y sont très-nombreuses : mais une singulière vigueur d'analyse et de dialectique, et la tentative hardie de ramener la politique à l'exactitude d'une science abstraite, font du *Contrat social* un ouvrage très-original, qu'il n'est point permis de traiter avec indifférence, quelque rapport qu'il puisse avoir à nos goûts et à nos sentiments particuliers.

Le dessein de Rousseau a été de remonter aux premières idées de la politique, à peu près comme, un siècle auparavant, Descartes avait cherché à démêler les premières idées d'où dérive tout le système de nos connaissances. Montesquieu avait eu, il est vrai, un dessein à peu près semblable. Mais les principes de Montesquieu ne sont que des faits généraux tirés de l'observation et de la comparaison de ce qui est ou de ce qui a été : c'est une philosophie historique. Les principes de J.-J.

Rousseau sont ou veulent être des principes absolus déduits de l'idée même de la société, et exprimant les conditions essentielles de son existence.

Tel est du moins le dessein qui ressort de la lecture du *Contrat social.* Mais il faut reconnaître que l'auteur ne l'a pas accusé avec assez de clarté, et l'on pourrait, en s'en rapportant à lui-même, se méprendre sur le sujet de son livre. Rousseau se trompe et nous trompe, lorsqu'il dit : « Je veux chercher si dans l'ordre civil, il » peut y avoir quelque règle d'administration légitime » et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont et les » lois telles qu'elles peuvent être (1). » Ce n'est pas là le sujet du *Contrat social :* il ne recherche pas une règle d'administration, mais le principe abstrait et universel du droit politique : il ne prend pas les hommes tels qu'ils sont, mais il considère l'homme en général, en dehors de tous les temps, de tous les lieux, et de toutes les circonstances : il ne dit pas ce que les lois peuvent être, mais ce qu'elles devraient être, si cela était possible. Ce qui jette encore de l'obscurité, c'est qu'on ne sait guère si l'auteur fait de l'histoire ou de la métaphysique, s'il raconte la naissance des sociétés, ou s'il en cherche le principe idéal et absolu. Il semble avoir eu des mémoires authentiques sur les premières origines de la société parmi les hommes, tant il en parle avec assurance : mais il ne faut pas trop le prendre à la lettre : en expliquant comment les choses se sont passées, je suppose qu'il veut faire entendre comment elles se seraient passées si les sociétés s'étaient établies par les principes de la raison.

(1) *Contrat social*, l. I.

Rousseau réfute d'abord le principe du droit du plus fort. Il semble étrange que l'on soit obligé d'employer le raisonnement contre un système aussi absurde. Mais ce système avait trouvé, nous l'avons vu, au XVIIe siècle, un très-habile avocat, le célèbre Hobbes, l'auteur du Léviathan. Ce subtil philosophe avait défendu la thèse du despotisme par une suite de raisonnements spécieux très-bien liés, fondés sur ce faux principe, que les hommes ont tous primitivement un droit égal et sans limites sur tout ce qu'ils désirent, d'où il suit que l'état de nature est un état de guerre, dont on ne peut sortir qu'en remettant à un chef, quel qu'il soit, une puissance absolue. Le droit de la force était habilement dissimulé dans ce dangereux système, mais il en était le dernier mot. Tout le monde, au reste, l'avait réfuté. Rousseau ne rajeunit cette réfutation que par l'originalité de son style.

D'un autre côté, Grotius, le fameux auteur du *Droit de la paix et de la guerre*, sans partager les principes de Hobbes, aboutissait, par un biais de juriste, aux mêmes conséquences. « Si un particulier, disait-il, peut aliéner sa liberté, et se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourrait-il pas aliéner la sienne et se rendre sujet d'un roi ? » On voit qu'il établissait la servitude politique sur la servitude domestique, et il faisait dériver l'une et l'autre de la volonté libre des contractants. Rousseau n'a pas de peine à rendre sensible la vanité d'un tel contrat : « C'est une conven-
» tion vaine et contradictoire de stipuler d'une part une
» autorité absolue et de l'autre une obéissance sans
» bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien
» envers celui dont on a droit de tout exiger ? Et cette

» seule condition, sans équivalent, sans échange,
» n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? Car quel
» droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout
» ce qu'il a m'appartient, et que son droit étant le mien,
» ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a
» aucun sens (1). » Ces conséquences sont tellement vraies que Hobbes, plus audacieux que Grotius, les avoue expressément, et déclare qu'un maître ne peut pas commettre d'injustice envers son esclave : « Car, dit-il,
» celui-ci a soumis sa volonté tout entière, et tout ce
» que le maître fait, il le fait du consentement de l'es-
» clave; et l'on ne peut faire d'injure à celui qui est
» content de la recevoir (2). » Qu'est-ce donc qu'un pareil contrat? Il est nul par les termes mêmes. En outre, il est illicite. La nature humaine s'y oppose : « Renoncer
» à la liberté, dit Rousseau, c'est renoncer à sa qualité
» d'homme, aux droits de la liberté, même à ses de-
» voirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour
» quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est
» incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter
» toute moralité aux actions, que d'ôter toute liberté à
» la volonté (3). » J'insiste sur ce remarquable passage : il nous montre le lien de la liberté civile et politique avec la liberté morale, et met hors de doute le titre sacré et inviolable de la personne humaine. J'ose dire qu'aucun publiciste n'avait encore pénétré aussi avant. Rousseau est un des premiers politiques qui aient fait voir qu'il y a dans l'homme quelque chose

(1) *Contrat social*, l. I, c. IV.
(2) Hobbes, *De civ.*, sect. 11, c. V, § 7.
(3) *Contr. soc.*, l. I, ch. IV.

d'inaliénable, indépendant de toute convention. Il est malheureux que lui-même démente si vite son principe, et qu'oubliant à son tour le droit des individus et des personnes, il le sacrifie presque absolument à la suprématie illimitée de l'État.

Il avait pourtant mesuré avec justesse les difficultés du problème, et il avait très-bien vu que le point délicat est de fixer la limite qui sépare la protection de l'oppression, et de concilier ce que l'individu se doit à lui-même avec ce qu'il doit à l'État. Il formulait ainsi ce problème embarrassant : « trouver une forme d'association » qui défende et protége de toute la force commune la » personne et les biens de chaque associé, et par laquelle » chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant » qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental, dont le Contrat » social donne la solution (1). »

Ce n'est pas une objection à faire contre l'hypothèse du contrat social que de demander où et comment ce contrat a été passé, et s'il en reste quelque traces : car d'abord ce contrat peut avoir existé implicitement et tacitement, sans qu'il en subsiste aucun témoignage : de plus, lors même qu'un tel contrat n'eût jamais existé, l'auteur aurait encore le droit d'affirmer qu'il est en principe la condition d'une société véritable, et que l'État, pris en soi, sans regarder à son origine, n'est autre chose qu'une association libre réglée par un contrat.

On ne serait pas non plus dans le vrai si on objectait à Rousseau que la société ne naît pas d'un contrat, mais

(1) *Contr. soc.*, l. I, c. VI.

qu'elle vient de la nature; car il n'est pas traité ici de la société humaine en général, mais de la société politique en particulier, deux choses bien différentes. Locke observe avec justesse, dans son *Essai du gouvernement civil*, qu'un Français et un Indien qui se rencontrent dans les déserts de l'Amérique sont bien entre eux dans un certain état de société, mais ne font point partie pour cela d'une même société politique. Les principes qui servent à expliquer la naissance de la société humaine ne suffisent donc pas à expliquer celle du corps politique; et en répétant avec Aristote que l'homme est un animal sociable, il ne faut pas croire avoir rendu compte de l'origine de l'État. Rousseau dit très-bien que la question est précisément de définir « l'acte par lequel un peuple est un peuple. » Or, cet acte est un contrat. Il est vrai que la plupart des États se forment par conquêtes successives. Mais, outre que le fait ne vaut pas contre le droit, qu'arrive-t-il lorsqu'un peuple en soumet un autre? Il cherche à se l'attacher en le faisant de plus en plus participer aux bienfaits de ses propres lois, c'est-à-dire à conquérir la volonté, après avoir conquis le territoire. Jusqu'au moment où le vaincu consent à son union avec le vainqueur, l'unité n'est que nominale, et le moindre accident la met en péril. Mais lorsque, sans conquêtes, sans violences, il se fait un contrat d'égal à égal entre deux ou plusieurs provinces, qu'elles consentent à vivre sous le même système de gouvernement ou de lois, comme aux États-Unis, ou comme cela est arrivé souvent pour la France même, n'est-ce point là l'idéal d'un peuple légitimement constitué? Enfin supprimez dans un État la volonté commune à tous les ci-

toyens de vivre ensemble liés par les mêmes engagements, et avec un partage égal ou équivalent de charges et d'avantages, quel sera le principe conservateur du corps politique? La force seule, principe fort incertain ; car la force passe tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et dans ces alternatives l'État périt infailliblement.

Ce n'est donc pas le principe même du contrat social qu'il faut combattre, mais les clauses et les conditions de ce contrat ; elles se ramènent toutes à une seule : l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté (1).

On se demande par quelle contradiction Rousseau, qui a établi avec tant de force contre Grotius que ni un homme ni un peuple ne peuvent s'aliéner et renoncer à leur liberté, fait maintenant consister l'essence du pacte social dans l'aliénation de chacun à tous. L'expression même d'aliénation est déjà hyperbolique. Une personne, un être libre ne peut s'aliéner ; les choses seules sont aliénables. Mais, comme si l'expression n'était pas assez forte, Rousseau l'exagère en la développant ; car il demande à chaque personne une aliénation totale d'elle-même avec tous ses droits. Qu'est-ce autre chose qu'une véritable mort, et comment l'acte fondamental de la vie sociale peut-il être à l'origine le renoncement absolu de chacun à soi-même ?

Rousseau prétend que cette aliénation est sans danger pour deux raisons : « 1° Chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ; 2° chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un

(1) *Cont. soc.*, l. I, c. vi.

associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a (1). »

Voilà bien des abstractions et des obscurités. On comprend assez la première compensation : c'est que le sacrifice est égal pour tous. Mais n'est-ce point une médiocre consolation d'être esclave avec tout le monde, et l'aliénation totale de chaque associé est-elle moins injuste et moins contraire au droit, pour être commune à tous? Il est vrai que l'auteur ajoute que cette condition étant commune, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. Cela peut être vrai d'une société idéale où tous prononceraient en effet et unanimement sur les intérêts de tous. Mais en fait la puissance souveraine se ramasse toujours dans quelques-uns; ceux-là pourraient donc opprimer les autres impunément et justement, puisque chaque associé a tout aliéné à la communauté, et que le chef peut dire : La communauté, c'est moi.

Rousseau dit encore que l'on gagne l'équivalent de ce que l'on perd, puisque chaque membre reçoit, comme faisant partie du tout, la personne, les biens et les droits de chaque associé. Mais que m'importe de recevoir la personnalité d'autrui, si je perds la mienne? La personne des autres hommes ne m'appartient pas plus que la mienne à eux : ils n'ont point eux-mêmes le droit de me la céder. C'est là un échange étrange et incompréhensible : je donne tout, puisque je me donne moi-même. Y a-t-il une compensation à cela? Je donne le tout, et je ne reçois que des parcelles, puisque ce que chacun donne se trouve disséminé entre tous les membres du tout. Cette

(1) *Contr. soc.*, l. II, c. VI.

art imperceptible de suprématie du tout sur les parties que je reçois, comme étant moi-même membre du tout, ne dédommage-t-elle de la perte infinie que j'ai d'abord aite en sacrifiant tout mon être?

Enfin est-il possible, quelque effort que l'on fasse, de ien comprendre à cette opération abstraite et algébrique le l'aliénation de tous à tous? Par là, dit-on, est obtenue la plus parfaite unité. Oui, sans doute, mais aussi la lus parfaite abstraction : ce je ne sais quoi que vous ppelez l'État, et auquel chacun se sacrifie tout entier, 'est rien, s'il n'est la collection de personnes vivantes, gissantes, douées de pensée et d'action, ayant par conéquent des droits, des devoirs, des sentiments, des faultés naturelles, qu'elles ne peuvent point aliéner sous eine de mourir. Sacrifiez tout cela : que reste-t-il? Le éant. Platon aussi, dans sa *République*, avait voulu ormer un État absolument un. Aristote lui répondait : L'État n'est pas une unité absolue, mais une collection l'individus spécifiquement différents (1). » Cette parole umineuse a autant de force contre le *Contrat social* ue contre la *République*.

Par le contrat social, les hommes, qui n'étaient auparavant qu'une multitude éparse, se réunissent en un orps, et forment en quelque sorte une seule personne. 'est l'État, que l'on appelle également le Souverain, orsqu'on le considère dans la puissance qu'il exerce sur es propres membres; et les membres de l'État ont à leur our deux noms, selon qu'on les prend comme des paries du souverain, ou comme soumis à ses volontés : car a même personne, dans tout corps politique, présente

(1) Arist., *Politique*, l. II, c. 1, § 4.

ces deux rapports, exprimés par les termes opposés de *citoyen* ou de *sujet*. C'est pourquoi Rousseau dit que chacun contracte avec soi-même : chacun s'engage en effet à obéir comme sujet aux lois qu'il portera comme citoyen. C'est ce double rapport qui, selon lui, garantit la liberté et la sécurité de l'individu. Mais mon objection revient toujours : comment peut-on contracter avec soi-même, lorsque l'on a renoncé d'abord à toute personnalité?

La pensée de Rousseau oscille sans cesse entre ces deux principes contraires, le droit de l'État et le droit de l'individu. Ainsi, après avoir abandonné à la personne publique tous les droits de tous les associés, il se demande cependant quelles sont les bornes du pouvoir souverain. Cette question a également arrêté deux publicistes, dont les principes ont certaines analogies avec ceux de Rousseau, Hobbes et Spinosa. Selon Spinosa, le droit se mesure à la puissance; celui qui peut tout a droit à tout: système où il paraît impossible de découvrir une limite au pouvoir souverain. Il y en a cependant une, selon Spinosa, et qui se tire du principe lui-même. En effet, il n'y a point de souverain si absolu qu'il puisse tout à la lettre. La limite de son droit est l'impossibilité même où il est de pouvoir détruire toutes les forces contraires à la sienne (1) : pauvre réserve, car jusqu'à ce que le souverain ait atteint cette limite de l'impossible, il lui reste bien assez de champ pour opprimer, humilier et anéantir les droits les plus sacrés de l'humanité. La li-

(1) Spinosa, *Traité théologico-politique*, c. XVII. Il est juste d'ajouter que Spinosa fait une exception remarquable en faveur de la liberté de la parole et de la pensée. Mais c'est une contradiction.

mite que Hobbes reconnaît au pouvoir souverain est encore plus ridicule : c'est, dit-il, le point où un sujet aimerait mieux la mort que l'obéissance (1) : en d'autres termes, le seul droit que le sujet ait contre le souverain, c'est de mourir. Il n'était point besoin de Hobbes pour apprendre à un esclave que ce triste droit ne peut lui être enlevé.

Quant à Rousseau, il a une idée plus élevée des droits de la nature humaine : il cherche à sauver les personnes privées, qui sont naturellement, dit-il, indépendantes de la personne publique. Il distingue les droits respectifs des citoyens et du souverain, et il se souvient enfin que les citoyens ont des droits naturels dont ils doivent jouir en qualité d'hommes (2).

Mais dès lors il n'est donc point vrai que chaque associé aliène effectivement tous ses droits, qu'il commence par renoncer à tout ce qu'il possède, pour en obtenir la garantie : contrat absurde, comme Rousseau l'a fait voir en réfutant l'esclavage. Il se corrige maintenant en ces termes : « On convient que ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté (3). » Ainsi l'aliénation n'est pas totale, mais partielle. « Il est si faux, dit-il encore, que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant (4). » Mais comment a-t-il

(1) Hobbes, *De civ.*, sect. 2, c. VI, § 13.
(2) *Contrat social*, l. II, c. IV.
(3) Ib. ib.
(4) Ib. ib.

pu appeler une aliénation totale ce qui n'est pas même une renonciation? Lorsqu'on livre tout, comment peut-on recevoir davantage? Il est très-juste de dire que, par l'effet du pacte social, la situation de chaque associé devient meilleure : mais ce n'est pas parce qu'il a commencé par tout donner, mais bien parce qu'en sacrifiant quelque chose, il a obtenu la garantie du reste.

Rousseau ajoute « que le souverain est le juge de l'importance des sacrifices nécessaires à la communauté (1). » Voilà de nouveau la balance qui penche du côté du souverain. Bien entendu cependant, ce principe est vrai : si Rousseau veut dire qu'il faut dans tout État une autorité dernière, que cette autorité ne peut pas être l'individu; que si l'individu a le droit de juger entre l'État et lui, il n'y a plus d'État; que la loi est souveraine et respectable, même quand elle se trompe; il exprime un principe qui est la base de tout ordre politique, quel qu'il soit. Ce principe a fait la force des États de l'antiquité : rien n'est beau comme ce sentiment de respect et d'obéissance que le citoyen antique avait pour la cité, la patrie, la loi. Socrate, injustement condamné par l'Aréopage, se croyait obligé de mourir pour obéir aux lois, et comme ses amis le pressaient de s'enfuir, il évoquait l'image de ces lois bienfaitrices, leur donnait une âme, et leur prêtant contre lui-même les plus imposantes paroles, il se faisait rappeler par elles leur autorité maternelle, et les engagements où il était entré en acceptant leur protection (2).

(1) *Cont. soc.*, l. II, c. IV.
(2) Voyez dans le *Criton* de Platon, l'admirable prosopopée des lois.

Mais si Rousseau entend que le souverain est juge absolu et irresponsable, que tout ce qu'il a décidé est non-seulement obligatoire, mais juste, qu'entre le souverain et le sujet il n'y a aucun arbitre, même moral, et enfin que le citoyen n'a exactement de droit que celui que le souverain lui donne ou lui laisse, cette maxime est celle de tous les gouvernements tyranniques. Or, c'est là ce qui paraît résulter de ce passage : « Le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur : par conséquent la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être (1). » C'est en vertu du même principe que Rousseau soutient que le souverain n'est engagé à rien envers lui-même : « Il est contre la nature du corps politique, que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul et même rapport, il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même : par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social (2). » Dans ces différents passages, Rousseau place la souveraineté dans la seule volonté du peuple. Mais il ne suffit pas de considérer ce que le peuple veut : il faut compter aussi avec ce qu'il doit. Ce n'est pas la volonté des contractants, fût-elle una-

(1) *Cont. soc.*, l. I, c. VII.
(2) Ib. ib.

nime, qui fait la justice : la justice est le fondement, et non l'effet des conventions civiles : il y a donc des lois fondamentales obligatoires pour tout le peuple, qu'il y consente ou non ; et le contrat social, qui a son origine dans la vocation naturelle de l'homme pour la société, est de ce nombre.

On peut vérifier sur un point particulier la justesse de ces observations générales : je veux parler de la théorie de la propriété (1).

Selon la théorie de Rousseau, il y a une possession primitive qui repose sur le droit du premier occupant : mais pour que cette possession devienne légitime, il faut qu'elle soit reconnue et garantie par l'État, ce qui a lieu de cette manière : chaque associé renonce à tout ce qu'il possédait avant le contrat social, et la société, devenue alors maîtresse de tous les biens, remet à chacun sa part en la garantissant : d'où il suit que la sécurité des propriétés est achetée de leur indépendance : chaque citoyen, selon l'expression même de Rousseau, n'est plus que le dépositaire du bien public. Si l'on y regarde bien, c'est un contrat semblable à celui que passaient, à la fin de l'empire romain, les petits propriétaires avec les grands : pour acheter la tranquillité, ils sacrifiaient la liberté : ils leur remettaient la propriété de leurs biens qu'ils recevaient ensuite de nouveau à titre de fermiers ou de colons : contrat qui de proche en proche a produit le servage du moyen âge. Voici des passages qui mettent hors de doute la théorie que nous attribuons ici à l'auteur du *Contrat social* : « L'État, dit-il, à l'égard de ses membres, est *maître* de *tous leurs biens*

(1) *Contr. soc.*, l. I, c. IX.

par le contrat social, qui dans l'État sert de base à tous les droits... Ce qu'il y a de singulier dans cette *aliénation*, c'est que loin qu'en acceptant les biens des particuliers, la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer *l'usurpation* en véritable droit et la jouissance en propriété (1). »

Toute cette théorie est complétement fausse. L'État ne crée pas la propriété : il la garantit. Je veux que le droit du premier occupant ne suffise pas pour donner naissance à une légitime propriété. Car, comme le dit très-bien J.-J. Rousseau, « suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussitôt le maître? Suffira-t-il d'avoir la force d'en écarter un moment les autres hommes pour leur ôter le droit d'y jamais revenir (2)? » Mais ajoutez-y cette condition, qu'on en prenne possession « non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture. » Sera-t-il juste alors d'appeler une propriété fondée sur de tels titres une usurpation, et est-il nécessaire que l'État intervienne pour fonder mon droit? Où prendrait-il lui-même ce droit, et ne serait-ce pas au contraire, de la part de l'État, une usurpation insupportable de s'approprier ce que j'ai occupé le premier et ce que j'ai rendu mien par mes sueurs? Qu'ai-je besoin de recevoir ultérieurement de sa volonté ce que j'ai d'abord gagné par moi-même? J'imagine que j'aille mettre le pied sur un de ces vastes territoires inoccupés qui restent encore dans le conti-

(1) *Contr. soc.*, l. I, c. II.
(2) Ib. ib.

nent américain, que j'y plante une tente, que j'y ensemence un champ, que j'apporte la vie à ce sol inerte : je suis seul, l'État n'est pas là pour consacrer mon droit de propriétaire ; en est-il moins vrai que ce droit, je l'ai, et qu'un colon nouveau n'aura aucun droit contre le mien ? Mais le voici qui, à côté de moi, suit mon exemple : un troisième vient ensuite, d'autres encore, et il se forme une réunion de maisons, de champs, de domaines, un village, une ville, une cité : un ordre devient nécessaire ; des chefs sont nommés, des lois portées, un gouvernement s'établit, voilà un État nouveau dans le monde. Quoi ! ce droit, clair comme la lumière du jour, que j'avais tout à l'heure sur mon bien quand j'étais seul, en serai-je dépossédé parce que j'ai maintenant des voisins, et l'accession de ces nouveaux arrivants peut-elle rien ajouter ou rien ôter aux droits antérieurs ? L'État, qui n'est qu'une règle, a-t-il aucun droit sur cette terre que j'ai en quelque sorte créée par mon industrie, quand il n'existait pas encore ? Et serai-je déclaré par lui usurpateur jusqu'au moment où je consentirais à devenir son fermier ? Le contrat social n'ajoute qu'une chose au droit du propriétaire, la garantie commune ; et la nécessité des engagements civils ne vient pas de l'absence d'un droit antérieur, mais de l'impuissance de défendre ce droit, faute de sanction. Hors de cette doctrine, la propriété n'est pas assurée : car s'il est vrai, comme le dit Rousseau, que « le droit que chaque particulier a sur son propre fonds est subordonné au droit que la communauté a sur tous (1), »

(1) *Contr. soc.*, l. I, c. II.

j'accorde que dans cette doctrine ma propriété peut être garantie par l'État contre mes voisins, mais elle ne l'est pas contre l'État lui-même.

Si je conteste la théorie de l'aliénation totale de l'individu à la société, ce n'est pas pour repousser le principe fondamental de Rousseau et du *Contrat social* : à savoir, que la souveraineté réside dans la volonté générale. Je crois au contraire qu'il faut séparer ces deux principes et ne point compromettre le second par le premier. En effet, la question des droits et des limites du pouvoir souverain n'est pas la même que celle du principe de la souveraineté. Quel que soit le vrai souverain de la société, roi, clergé, noblesse ou peuple, il y aura toujours lieu de se demander si le souverain peut tout, ou s'il ne peut pas tout? Réciproquement, après avoir établi que le souverain ne peut pas tout, reste encore à décider quel est le souverain. Or le vrai souverain, c'est la volonté générale.

Dire que la souveraineté réside dans la volonté générale, c'est dire que la société s'appartient à elle-même, qu'elle a elle-même la direction et la responsabilité de ses destinées, qu'elle n'appartient pas de toute éternité et de droit divin à une personne, à une famille, à un corps, laïque ou ecclésiastique. Est-ce donc lui accorder le droit de tout faire? Non, sans doute. Non, car on n'accorde pas à l'individu le droit de tout faire en reconnaissant qu'il possède le libre arbitre. La volonté générale dans la société est la même chose que le libre arbitre dans l'individu. En un sens, le libre arbitre n'est-il pas souverain? C'est dans le même sens que la volonté générale est souveraine. L'un et l'autre

ont, il est vrai, au-dessus d'eux la souveraineté de la raison. Mais la raison n'est qu'une règle et une lumière : ce n'est pas un principe de vie et de mouvement.

Si la volonté générale n'est pas le souverain, il faut que ce soit quelque volonté particulière. Mais à quel titre une volonté particulière jouirait-elle de ce privilége qu'on refuse à la volonté générale? Pourquoi tel homme plutôt que tel autre, telle famille plutôt que telle autre, tel corps plutôt que tel autre? En vertu de quel principe, cette volonté d'un seul ou de quelques-uns s'arrogera-t-elle un droit de possession sur tous? Je ne vois que la force, le droit divin, ou le droit paternel. Ce n'est point le lieu d'entrer dans la discussion de chacun de ces principes. Mais, en deux mots, la force n'a jamais pu être un principe de droit; le droit divin n'a aucun signe qui puisse le faire reconnaître, au milieu des innombrables révolutions qui depuis le commencement du monde ont bouleversé les Etats; quant au droit paternel, il aurait tout au plus pour conséquence la souveraineté des chefs de famille, ce qui est déjà bien près de la souveraineté de tous; et d'ailleurs, puisque le droit civil émancipe les enfants à l'âge de la majorité et leur laisse la libre possession de leurs personnes et de leurs biens, on ne comprend pas comment le droit politique les maintiendrait dans la dépendance. Enfin, dans toute société, où plusieurs personnes mettent en commun leurs intérêts sans les confondre, le pouvoir souverain appartient évidemment à la totalité des membres, et la société a toujours le droit de se faire rendre des comptes. Ce qui est vrai des associations particulières est égale-

plus grande des associations, c'est-à-

...s de souveraineté, deux sor-
...mmandement de la raison
...ons pour exemple l'homme
... commande une action : cela
...raison seule parle, rien n'est fait,
...é; je n'y suis moi-même en quelque
: car ma raison, ce n'est pas moi, et la
...e me montre est extérieure à moi, indépen-
...e moi. Sans doute, la raison est souveraine,
c'est une souveraine sans puissance; car, quoi qu'elle dise, je puis faire ce que je veux. De là une seconde souveraineté, celle de ma volonté : c'est la volonté qui seule peut faire que l'action soit; c'est elle qui en prend la responsabilité, c'est elle qui est maîtresse de ma destinée; ou plutôt, c'est par elle seule que je suis mon maître, que je me commande à moi-même, que je suis souverain de moi-même.

Il en est de même dans l'État. L'État, comme l'individu, doit obéir à la raison : c'est en ce sens qu'elle est souveraine. Mais la raison toute seule ne suffit pas : il faut une volonté pour lui obéir : cette volonté ne peut être que celle de l'État; et comme l'État, c'est tout le monde, ce sera la volonté de tous. C'est en ce sens que la volonté générale est souveraine.

Rousseau lui-même a parfaitement exprimé la distinction que nous venons d'indiquer; et, pour cette rai-

(1) « Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. *Contr. soc.*, l. II, c. VI.

son, sa théorie de la loi a une solidité que n'ont pas toujours les autres parties du *Contrat social* (1). A-t-on jamais exposé plus éloquemment le principe de la souveraineté de la raison, tout en signalant son insuffisance? « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. *Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin de gouvernement ni de lois*. Sans doute, *il est une justice universelle, émanée de la raison seule;* mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde, sans que personne les observe avec lui. *Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs* et ramener la justice à son objet. » Rien de mieux dit et de mieux pensé. Le principe de la souveraineté de la raison est un principe de morale, et non de politique : c'est la règle que la morale impose à la politique. Mais il ne suffit pas d'établir qu'il y a une loi éternelle, divine, que les peuples ne peuvent pas plus violer que les rois; il faut encore expliquer d'où vient la loi civile, et quel en est le principe. « Quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État. » On oppose la définition de Montesquieu à celle de Rousseau. « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de



(1) *Contr. soc.*, l. II, c. IV.

la nature des choses. » Cette définition, dit-on, exclut tout arbitraire. A merveille. Mais d'abord, les lois civiles sont-elles des rapports nécessaires? Ne sont-elles pas la plupart du temps des rapports variables et contingents, et des transactions mobiles entre mille intérêts également mobiles? En second lieu, entre la loi primitive qui réside dans l'éternelle raison, et la loi civile, qui n'en est qu'une dérivation très-éloignée, il faut bien qu'il y ait un intermédiaire, une volonté qui donne naissance à la loi écrite, laquelle n'existe pas par elle-même. Quelle sera cette volonté? Pourquoi celle-ci plutôt que celle-là? Il faut que ce soit une volonté générale; car, *à priori*, il n'y a aucune raison d'exclure personne.

Reste enfin l'objection qui se tire de la pratique. Mais il ne s'agit point ici de pratique. On recherche seulement quel est, en droit, le vrai principe de la souveraineté dans l'État, mais non quelle doit être en fait la forme de l'État. Sans doute, par cela seul qu'on pose un principe, on tend évidemment à appliquer ce principe dans la réalité; mais on n'est point engagé à l'appliquer à l'heure même, ni d'une façon plutôt que d'une autre. Le débat reste donc entier entre les partisans des diverses formes politiques. La seule chose qui soit établie, c'est que ces formes ne sont que des formes et non des principes. Mais quelle que soit la forme de l'État, la loi ne peut être autre chose que l'expression réelle ou supposée de la volonté générale. Si l'autorité de Rousseau paraît mal plaisante à quelques personnes, il est facile de les corroborer par une autorité plus majestueuse et plus consacrée, celle de saint Thomas d'Aquin. A qui appartient-il de faire la loi? dit ce saint. « A la multi-

tude tout entière, répond-il, ou à celui qui la représente, *vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem.* »

Du souverain, il faut descendre au gouvernement (1). Rousseau est le premier qui ait opposé ces deux termes, jusque-là toujours plus ou moins confondus. Il compare le souverain à la volonté qui, dans l'homme, détermine un acte libre, et le gouvernement à la force qui l'exécute. Le souverain ne peut avoir que des volontés générales : il lui faut cependant un agent qui exécute ou fasse exécuter ses volontés : c'est le gouvernement. Le gouvernement n'est que le mandataire du souverain : il est l'intermédiaire entre le souverain et les sujets. Ainsi le corps politique se compose de trois termes, qui forment entre eux une proportion : le souverain commande, le gouvernement exécute, le sujet obéit. Rousseau cherche à nous donner une idée de ces différents rapports par d'ingénieuses traductions mathématiques, mais plus compliquées et beaucoup moins claires que les choses mêmes qu'elles représentent.

On a raison de dire que Rousseau est le premier qui ait défini rigoureusement le gouvernement, en l'opposant au souverain. Mais le fondement de cette distinction n'est-il pas déjà dans Montesquieu? Lorsque celui-ci dit par exemple : « Comme, dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par soi-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative, » lorsqu'il parle de ces gouvernements, où le même corps de magistrats « a, comme exécuteur des lois, toute la puissance qu'il s'est

(1) *Contr. soc.* l. III, c. I.

donnée comme législateur... peut ravager l'État par ses volontés générales, et détruire chaque citoyen par ses volontés particulières, » n'est-ce pas la pensée et le langage même de J.-J. Rousseau? La seule chose qui appartienne à celui-ci, c'est d'avoir limité le sens du mot gouvernement à la puissance exécutive : c'est le sens qui a été en général adopté dans les États constitutionnels.

Mais si c'est un mérite de J.-J. Rousseau d'avoir défini avec précision une expression si importante de la langue politique, il se crée par là même des difficultés particulières dans la théorie de la division des gouvernements (1). Lorsque l'on parle en effet des différentes espèces de gouvernement, on ne prend plus ce mot dans le sens étroit de pouvoir exécutif, mais on entend distinguer les différentes constitutions politiques : or, les constitutions ne règlent pas seulement la forme du pouvoir exécutif, mais aussi du législatif, et quoique en principe ce dernier pouvoir soit l'attribut du peuple, il peut bien, dans la pratique, appartenir soit à un roi, soit à un corps de nobles, soit à une partie du peuple seulement, et il faut tenir compte de ces différences dans la division des gouvernements. Mais Rousseau, pour ne pas abandonner un seul instant sa définition, ne distingue les gouvernements des uns et des autres que par la constitution du pouvoir exécutif : ce qui le conduit à des définitions arbitraires et contraires à toutes les habitudes de la science et de la langue. Par exemple, si l'on consultait sa définition, le gouvernement des États-Unis serait une monarchie, puisque le pouvoir exécutif y appartient à un

(1) *Contr. soc.*, l. III, c. III.

seul : d'aristocratie selon ses principes, je n'en connais guère : car je ne vois pas d'État où, le peuple ayant la puissance législative, un sénat est chargé de l'exécution des affaires ; à Rome le sénat partageait avec le peuple le pouvoir législatif. Quant à la démocratie, comme Rousseau la définit, c'est-à-dire un gouvernement où le peuple tout entier est législateur et magistrat, il serait aujourd'hui impossible d'en trouver un seul exemple dans le monde ; et dans l'antiquité, Athènes est la seule république qui répondrait, et encore imparfaitement, à la définition.

Le gouvernement étant défini la puissance exécutive, comment s'établit-il, et de quelle nature est l'acte qui en détermine l'institution? Selon quelques publicistes, Hobbes et Locke, par exemple, l'institution du gouvernement est un contrat. L'idée d'un tel contrat, selon Rousseau, est contradictoire. Le souverain ne peut se donner un maître : il ne peut se laisser imposer aucune condition ; sa volonté reste pleine et entière après comme avant l'institution du gouvernement : ce n'est donc point un contrat, car par un contrat les deux parties sont engagées : « D'où il résulte que l'acte qui institue le gouvernement n'est point un contrat, mais une loi ; que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers, qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît, qu'il n'est point question pour eux de contracter, mais d'obéir (1). »

Il est vrai de dire que le souverain ne peut pas traiter avec le gouvernement d'égal à égal, et qu'il lui de-

(1) *Contr. soc.*, l. III, c. XVIII.

meure toujours supérieur. Mais n'est-ce pas trop que d'avancer qu'il n'y a nul engagement du peuple au gouvernement? Sans doute, le souverain peut tout ce qu'il lui plaît : mais lorsqu'il institue un gouvernement, ne s'engage-t-il pas implicitement à le maintenir, tant que le gouvernement sera de son côté fidèle aux conditions qui lui sont prescrites? En outre, si le souverain, en tant que souverain, n'aliène jamais sa volonté et ne peut se soumettre à ses officiers, ne doit-il pas, comme peuple, s'engager à l'obéissance envers les chefs qu'il institue? Si le gouvernement est un moyen terme entre le souverain et les sujets, le gouvernement ne s'engage envers le souverain, qu'à la condition que les sujets s'engagent envers lui. Sans ce second engagement, l'ordre de la république est compromis : les sujets, abusant de leur qualité de souverain, pour méconnaître l'autorité du gouvernement, usurpent eux-mêmes cette autorité et le contrat social est dissous.

Demandons maintenant à l'auteur du *Contrat social* son avis sur le meilleur des gouvernements. On est sur ce point assez injuste envers J.-J. Rousseau. On le considère souvent comme un logicien intraitable, ennemi du possible, ignorant des faits, partisan opiniâtre et aveugle d'une forme particulière, la pure démocratie, et prétendant imposer à tous les États petits ou grands, anciens ou nouveaux, sans considérer leurs mœurs et leurs besoins, le gouvernement de Genève. Une lecture sérieuse du *Contrat social* détruit ces imputations. L'auteur sait bien quelle part doit avoir l'expérience dans les établissements politiques, et que les gouvernements ne doivent pas être seulement bons en eux-mêmes, mais

bons selon les circonstances. Voici plusieurs passages décisifs : « On a de tout temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune d'elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres (1)... En général, le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres, le monarchique aux grands. Mais comment compter la multitude des circonstances qui peuvent fournir des exceptions (2)?... Lequel vaut mieux d'un gouvernement simple ou d'un gouvernement mixte? Question fort agitée chez les politiques, et à laquelle il faut faire la même réponse que j'ai faite ci-devant sur toute forme de gouvernement (3)... Quand on demande quel est le meilleur des gouvernements, on fait une question insoluble, comme indéterminée, ou, si l'on veut, elle a autant de solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples (4). » Sont-ce là les paroles de ces politiques à courte vue, qui, parce qu'il n'y a qu'une vérité abstraite, ne comprennent pas qu'il peut y en avoir mille applications, selon la variété infinie des choses et des hommes? Rousseau lui-même, lorsqu'il eut à donner son avis sur le gouvernement de Pologne, se garda bien de vouloir appliquer de vive force à cet infortuné pays les maximes du *Contrat social* : mais il chercha autant qu'il put, dans les circonstances, dans les mœurs, dans les traditions, d'ingénieux mais impuissants remèdes à une situation irremédiable.

(1) *Contr. soc.*, l. III, c. III.
(2) Ib. ib.
(3) Ib., l. III, c. VII.
(4) Ib., l. III, c. IX.

Mais comme il est difficile à Rousseau de se tenir ferme à une vérité une fois saisie, sans tomber dans la contradiction ou l'exagération, nous allons voir reparaître le disciple aveuglé des législateurs de l'antiquité, le citoyen rétrograde de Sparte, d'Athènes ou de Rome. Il dit d'abord, ce qui est vrai, que la puissance législative étant le cœur de l'État, il faut des assemblées régulières et périodiques, pour que l'autorité du souverain ne s'oblitère pas dans le silence; mais il ajoute : « A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce que, où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant (1). » Voltaire, qui cite ce passage, dit très-bien : « Cette proposition serait pernicieuse, si elle n'était d'une fausseté et d'une absurdité évidente. Lorsqu'en Angleterre le parlement est assemblé, nulle juridiction n'est suspendue; et, dans les plus petits États, si, pendant l'assemblée du peuple, il se commet un meurtre, un vol, le criminel est et doit être livré aux officiers de la justice. Autrement une assemblée du peuple serait une invitation solennelle au crime (2). » Non-seulement cette maxime est contraire à la vérité, puisqu'il n'y a plus d'ordre public possible avec elle, mais on ne voit pas même comment elle s'accorde avec les principes du *Contrat social*. En effet, la fonction du gouvernement étant distincte de celle du souverain, comment la convocation du

(1) *Contr. soc.*, l. III, c. XIV.
(2) Voltaire, *Politique et législation. Idées républicaines*, XXXI.

souverain suspendrait-elle l'action du gouvernement, à moins que le souverain ne prenne lui-même le gouvernement en mains, ce qui est contraire à la doctrine. Que si chaque citoyen est inviolable comme membre du souverain, il ne l'est pas comme individu. Le gouvernement est subordonné au souverain tout entier; mais il est supérieur à chacun des sujets en particulier.

Ce n'est pas tout : quand Rousseau parle du peuple assemblé, il l'entend à la lettre, et n'imagine pas d'autres assemblées du peuple que celles des républiques anciennes, où l'on votait dans les rues et sur les places publiques, et il dit naïvement : « Qu'on juge de l'embarras que causait quelquefois la foule par ce qui arriva du temps des Gracques, où une partie des citoyens donnait son suffrage de dessus les toits (1). » On ne voit pas ce qu'une telle confusion devait ajouter de dignité et de lucidité aux délibérations du souverain. Mais Rousseau repousse de toutes ses forces le seul moyen dont puissent disposer les peuples modernes pour exercer leur souveraineté ; je veux parler du système de la représentation. Il part de ce principe, que la souveraineté ne peut pas être représentée, parce qu'elle ne peut pas être aliénée . « Elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point; elle est la même ou elle est autre, il n'y a point de milieu (2). » Ce sont là des abstractions. La volonté, en soi, est incommunicable, il est vrai; mais pourquoi n'aurait-elle pas d'interprète? Rousseau dit : « Il n'est point im-

(1) *Contr. soc.* l. III, c. xv.
(2) Ib. l. III, c. xv.

possible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale; il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant. » Il est vrai qu'il n'y a rien d'absolu dans les choses humaines; mais en politique, on doit se contenter d'approximations. Ainsi, il y aura un suffisant accord entre le représenté et le représentant, si la représentation est fréquemment renouvelée par des élections périodiques. Rousseau prétend que le système représentatif vient du gouvernement féodal. Cela n'est pas : la représentation a son origine dans la nature des sociétés modernes, essentiellement laborieuses, et dans la grandeur des États : les États anciens, très-petits et composés d'hommes de loisir, n'avaient que faire de représentants; Rousseau le reconnaît lui-même : « Chez les Grecs, dit-il, tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même, il était sans cesse assemblé sur la place; il habitait un climat doux; il n'était point avide; des esclaves faisaient ses travaux : sa grande affaire était la liberté (1).» Rousseau est évidemment sous le prestige, quand il parle des républiques anciennes. Il trouve admirable ces cités, où la liberté de quelques-uns reposait sur la servitude du plus grand nombre, et pour rester fidèle à sa théorie abstraite de la volonté incommunicable, il met en péril un principe bien plus grand, celui de la liberté personnelle : « Quoi! dit-il, la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste.

(1) *Contr. soc.*, l. III, c. xv.

Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité. » Ce morceau est un modèle de fausse déclamation et de fanatisme inintelligent. Rousseau ne comprend point l'esprit des sociétés modernes : il ne voit que des citoyens rassemblés sur la place publique, livrés à la seule affaire de la liberté. Mais la liberté n'est rien par elle-même : elle n'est que la garantie des autres droits; elle n'est que l'assurance que l'on remplira, sans rien craindre, les fonctions attribuées à l'homme : l'une de ces fonctions est le travail. Une vraie société est une société qui travaille. La société antique, où quelques-uns jouissaient en repos du loisir que leur faisait le travail du plus grand nombre, était une société dans l'enfance. Mais si chacun travaille, comment peut-on faire à la fois ses propres affaires et celles de l'État? D'ailleurs Rousseau se répond à lui-même : « On ne peut imaginer, dit-il dans un autre passage, que le peuple fût incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques (1). » Il faut donc des représentants. Il en faut encore pour une autre raison, c'est que les intérêts des peuples modernes étant très-compliqués, les lois y sont très-difficiles à faire, et demandent par conséquent une certaine apti-

(1) *Contr. soc.*, l. III, c. IV.

tude; mais ce nouveau point de vue nous entraînerait trop loin.

Il reste une dernière question qu'aucun politique ne peut éluder : celle des rapports de la religion et de l'État. C'est le dernier chapitre et le plus faux du *Contrat social*(1). Rousseau paraît y adopter toutes les maximes de Hobbes. Car, tout en disant que le droit du souverain sur les sujets ne passe point les bornes de l'utilité publique, et que toutes les opinions qui ne se rapportent point aux devoirs des citoyens sont libres, il soutient en même temps que ces devoirs ne peuvent se séparer de certains dogmes fondamentaux, admis par toutes les Églises, quoique n'appartenant exclusivement à aucune. Or, c'est au souverain qu'il appartient de décider quels sont ces dogmes : « Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » Ce sont là les maximes de l'Inquisition. La distinction de Rousseau entre les dogmes fondamentaux et les opinions particulières est vaine. Il n'y

(1) *Cont. soc.*, l. IV, c. VIII.

a point de culte qui ne considère toutes ses opinions comme des dogmes fondamentaux. Il n'y a donc pas de raison de fixer ici ou là la limite. Si l'État a le droit de bannir ou de punir de mort celui qui ne croit pas à l'immortalité de l'âme, pourquoi n'aurait-il pas le même droit contre celui qui nie la présence réelle? La révocation de l'édit de Nantes est parfaitement conséquente à ces principes. On ne fait pas sa part à l'intolérance. Rousseau, en écrivant ces paroles, a laissé à Voltaire le beau rôle de défendre la liberté religieuse et le droit des opinions.

Telles sont les principales théories du *Contrat social*, ouvrage plus rigoureux en apparence qu'en réalité. L'auteur y est continuellement partagé entre deux systèmes : celui qui livre tout à l'État, personnes et biens, et celui qui met hors de la communauté les droits naturels des personnes. C'est à vrai dire au premier que tendent tous ses principes. Mais il serait injuste de lui imputer à lui seul, comme on le fait souvent, la responsabilité de cette doctrine. La suprématie absolue de l'État a été le dogme commun de presque tous les politiques avant J.-J. Rousseau. Je ne parle pas de l'antiquité, où l'autorité de l'État était si grande (1). Dans les temps modernes, croit-on que les publicistes aient tout d'abord reconnu et accepté ce principe, qui est aujourd'hui si familier, du droit individuel et personnel opposé à la volonté absolue de l'État? Dans le système de Hobbes,

(1) Il est inutile de prouver que dans la politique de Platon, l'État était tout, et l'individu rien. On sait assez que c'est là le système de la *République*. Mais Aristote qui accorde beaucoup plus en fait à l'individu, n'ôte rien, en principe, au droit de l'État : « C'est une grave erreur, dit-il, de croire que chaque citoyen est « maître de lui-même. »

il n'y a de liberté que celle que le souverain donne : c'est ce qu'il appelle la liberté innocente. Spinosa n'hésite pas davantage à attribuer au souverain une autorité sans limites. Quant à Bossuet, on sait que tout son livre sur la politique de l'Écriture sainte a pour objet d'établir le pouvoir absolu, et même le pouvoir absolu d'un monarque; Bossuet trouvait l'esclavage un état juste et raisonnable, et il ne reconnaissait pas le droit naturel de la propriété. On a prétendu trouver dans le *Contrat social* la théorie même du communisme. Que dira-t-on de ce passage de Bossuet : « Otez le gouvernement, la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière... Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit, et tout est en proie à tous... Du gouvernement est né le droit de propriété, et en général *tout droit vient de l'autorité publique?* » C'est la théorie même du Contrat social.

En réalité, Rousseau n'est pas plus communiste dans le *Contrat social* (1) que Bossuet dans sa *Politique*. En attribuant à l'État l'origine du droit de propriété et de tous les droits, ils n'ont voulu ni l'un ni l'autre nier ces droits en aucune façon, mais ils ont cru en donner une explication suffisante et légitime. Il est injuste de juger certains écrits par les conséquences, inconnues de l'auteur, qui peuvent en être déduites par une logique habile. Nous savons aujourd'hui ce que peut

(1) On ne peut pas nier cependant que les attaques imprudentes et passionnées du *Discours sur l'inégalité* contre la propriété n'aient eu une grande influence par la suite sur les sectes communistes. Mais pour être juste, il faut observer que le *Contrat social* est postérieur au premier ouvrage, et a beaucoup plus d'autorité.

contenir cette thèse de la souveraineté absolue de l'État. Mais on l'ignorait au XVIII[e] siècle. Rousseau même est un des premiers qui ait eu le pressentiment des dangers de cette thèse : nous avons vu tous les retours de sa pensée et les artifices involontaires par lesquels il essaie de restreindre la doctrine absolue qu'il a d'abord posée : nous l'avons vu combattre Hobbes et Grotius par ce principe, qui est l'opposé même du communisme, le droit inaliénable de la liberté. C'est l'école politique et économique sortie de la révolution d'Angleterre, c'est Locke et Adam Smith qui ont eu l'honneur de défendre et de mettre en lumière, peut-être même avec quelque excès, le principe du droit individuel (1).

Je n'admets pas non plus que l'on confonde le système de Rousseau avec celui de Hobbes, sous prétexte que l'un et l'autre admettent un état de nature, et font cesser cet état de nature par l'aliénation volontaire de chaque particulier à l'État et au souverain. Car en retour de cette aliénation, qu'est-ce que nous promet le philosophe anglais? La paix et rien de plus : de droits, il n'en est plus question ; et quant aux biens, il n'est point, suivant lui, de maxime plus séditieuse que de soutenir que le sujet a la propriété de ses biens (2). Au contraire, lorsque Rousseau réclame de chacun l'aliénation absolue de ses droits, il est évident qu'à ses yeux cette

(1) Je dis avec excès. Car l'ouvrage de Locke sur le gouvernement civil paraît avoir pour principal objet de démontrer le droit d'insurrection : droit mystérieux, qu'il faut bien reconnaître dans ses effets, mais dont il est périlleux de déterminer *à priori* la formule. Quant à Ad. Smith, il réduit tellement le rôle de l'Etat, qu'il n'en fait guère qu'un simple agent de police.

(2) Hobbes, *De civ.*, sect. 2, c. XII, § 7.

aliénation est seulement provisoire, et il entend que l'État restituera à chacun ces droits mêmes, fortifiés par la garantie publique. Ce n'est donc point dans l'intérêt du despotisme de l'État qu'il demande cet échange du droit naturel contre le droit civil, mais dans l'intérêt de la liberté. Il a cru garantir d'autant mieux la liberté de chaque citoyen, qu'il ôtait davantage à l'indépendance naturelle. Nous avons fait voir ce qu'il peut y avoir d'illusion dans un tel système; mais il ne faut pas confondre toutes les doctrines pour certaines analogies.

Il reste enfin du *Contrat social* une grande vérité, de plus en plus acceptée par l'opinion : c'est que chaque peuple est une personne qui s'appartient à soi-même, qui a le gouvernement de ses destinées et qui transmet à qui il lui plaît, et dans la forme qui lui plaît, le soin de le diriger. C'est le principe de la souveraineté du peuple, à laquelle on oppose à tort la souveraineté de la raison; car ces deux principes peuvent se concilier parfaitement. La liberté n'ôte rien à la responsabilité, ni le droit au devoir. Un peuple peut, à vrai dire, tout ce qu'il veut; mais il ne doit pas tout vouloir; et si c'est son droit d'agir à sa fantaisie, son devoir est d'être raisonnable. C'est là le vrai sens de la souveraineté de la raison. Mais si l'on entend par ces mots la souveraineté des plus raisonnables, je demande que l'on fixe la limite des plus raisonnables; on ne peut le faire sans exclure arbitrairement un certain nombre d'hommes du partage de la raison : or, c'est là le principe même sur lequel Aristote a établi l'esclavage. Je ne veux pas dire au reste que, dans la pratique, il ne faille pas considérer la capacité des personnes. Il y a deux politiques

comme deux géométries : l'une pure, l'autre appliquée; l'une ne regarde qu'au vrai, l'autre y ajoute une seule petite chose, mais indispensable : le possible. De ce qu'un principe est vrai, il ne faut pas conclure qu'il soit applicable; mais de ce qu'il n'est pas applicable, il ne faut pas conclure qu'il n'est pas vrai. Car une formule de mécanique ne cesse pas d'être vraie, parce que les frottements des machines ne permettent pas de l'appliquer à la rigueur.

On a pu voir que nous n'avons épargné ni les objections, ni les critiques à la théorie de J.-J. Rousseau; mais nous nous sommes efforcé de nous affranchir de certaines accusations banales, nées du préjugé plutôt que de l'examen. Parmi ces accusations, il en est une sur laquelle nous demandons la permission de nous arrêter quelques instants : c'est la prétendue responsabilité que l'on impute à J.-J. Rousseau dans les malheurs et dans les excès de la révolution française.

Voici quelle est, à ce sujet, la théorie la plus répandue. Il y a, dit-on, deux parties dans la révolution, une bonne et une mauvaise. Dans la première qui est la bonne, c'est l'influence de Montesquieu qui est toute-puissante; dans la seconde qui est la mauvaise, c'est l'influence de Rousseau qui règne sans partage. Montesquieu, c'est l'Assemblée constituante; Rousseau, c'est la Convention. Selon nous, rien de plus injuste et de plus inexact qu'un pareil partage.

Je suis loin de contester l'influence bienfaisante de Montesquieu sur la révolution : mais cette influence n'a été qu'indirecte et en quelque sorte médiate. L'*Esprit des lois* a paru en 1748. Il eut un grand succès, et

répandit dans toute la société un besoin irrésistible de nouveautés politiques et de réformes sociales. En 1764, paraît le *Contrat social,* et son empire succède à celui de l'*Esprit des lois*, qui l'avait préparé. De 1764 à 1789, le *Contrat social* étend chaque jour son influence, et, on peut le dire sans exagération, c'est lui qui a fait la révolution.

Lisez les discussions et les discours de l'assemblée constituante : c'est le langage de Rousseau beaucoup plus que de Montesquieu. Pour quelques discours de Mounier et de Mirabeau, où se reconnaît la trace de l'Esprit des lois, vous en trouverez une foule, où les pensées, les paroles, les formules de J.-J. Rousseau abondent à chaque pas. Beaucoup d'entre eux ne sont que des chapitres détachés du Contrat social.

Mais veut-on des preuves plus décisives? Quels sont les actes premiers, essentiels, irrévocables de la révolution française, ceux qui ont séparé sans retour l'ancien régime et le nouveau? C'est le Serment du Jeu de Paume, la Nuit du 4 août, et la Déclaration des droits. Or, dans chacun de ces actes solennels, c'est l'influence de Rousseau qui éclate, et non pas celle de Montesquieu. Qu'est-ce que le serment du Jeu de Paume? C'est la prise de possession de la souveraineté par le tiers état. Il est à lui seul toute la révolution. Or, je le demande, Montesquieu eût-il trouvé légitime une telle revendication? Est-ce lui qui eût consenti à ce que la noblesse et le clergé fussent absorbés par le Tiers ; est-ce lui qui eût sacrifié le vote par ordre au vote par tête, le premier qui maintenait intacte la distinction des castes, le second qui établissait la démocratie? Montesquieu considérait la noblesse comme

un élément essentiel d'une monarchie tempérée et d'une monarchie libre, comme l'intermédiaire et le modérateur nécessaire entre le roi et le peuple. Dès les premiers actes de la révolution, cet équilibre était rompu. Qui eut le plus d'influence dans ces premières réunions de l'assemblée constituante, dans ces grandes et solennelles discussions, où l'aristocratie et la démocratie se disputaient en présence d'une royauté sans force? Ne fut-ce pas l'abbé Sièyes, celui qui avait dit que le *Tiers Etat est tout?* Qu'est-ce qu'une telle parole, sinon le principe même du Contrat social? Enfin, veut-on la théorie du vote par tête, exprimée et formulée d'avance dans les termes les plus précis : « Il importe pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat, et *que chaque citoyen n'opine que d'après lui.* » C'est J.-J. Rousseau qui parle. Que dit au contraire Montesquieu : « Il y a toujours dans un Etat des gens distingués par la naissance, la richesse ou les honneurs. Mais s'ils étaient confondus parmi le peuple, et *s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres,* la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre, parce que la plupart des résolutions seraient contre eux. »

La nuit du 4 août a été l'abolition des derniers vestiges du régime féodal. Mais, en réalité, que restait-il alors de ce régime? Aucun pouvoir politique, la royauté ayant tout absorbé : il ne restait que des priviléges et des prérogatives. Voilà ce que la nuit du 4 août a aboli pour toujours. Montesquieu eût-il approuvé cette révolution, lui qui disait : « Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des

rilles, vous aurez bientôt un Etat populaire, ou bien un Etat despotique (1). » L'assemblée constituante voulait-elle fonder un Etat despotique? Non. Elle travaillait donc à fonder, selon Montesquieu, un Etat populaire. Or, est-ce là ce que Montesquieu voulait ou désirait? Non encore, car, dans son tableau de la constitution anglaise, qui était certainement son idéal, il disait : « Le corps des nobles doit être héréditaire... Il faut qu'il ait un très-grand intérêt à conserver ses prérogatives odieuses par elles-mêmes, et qui, dans un Etat libre, doivent toujours être en danger. » Montesquieu n'admettait donc pas la suppression de ces prérogatives dans un Etat libre, puisqu'il indiquait les moyens de les préserver. Et cependant, il appelait ce régime une *liberté politique extrême*. Il séparait donc tout à fait dans sa pensée la liberté et l'égalité. L'assemblée constituante adopta une doctrine toute contraire. Cette doctrine est celle de Rousseau : « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous,... on trouve qu'il se réduit à ces deux objets principaux : la liberté et l'égalité; la liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'Etat; l'*égalité parce que la liberté ne peut subsister sans elle* (2). »

Vient enfin la déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Est-il nécessaire de prouver qu'un tel acte ne vient point de Montesquieu, mais de J.-J. Rousseau? Quoi de plus contraire aux principes et aux habitudes d'esprit de l'auteur de l'Esprit des lois que cette théorie abstraite, *à priori*, de droits absolus, inaliénables, im-

(1) L. II, c. IV.
(2) *Contr. soc.*, l. II, c. XI.

prescriptibles? Au contraire, quoi de plus conforme à la politique du Contrat social? Sans doute, Rousseau n'a pas fait une table des droits naturels de l'homme; et cette table, les constituants l'ont formée avec les idées de Voltaire et de Montesquieu, tout autant que de J.-J. Rousseau. Mais l'acte même de la déclaration est-il autre chose que le contrat passé entre tous les membres de la communauté, selon les idées de Rousseau? N'est-ce pas l'énonciation des clauses et des conditions de ce contrat?

L'influence de J.-J. Rousseau a donc été toute-puissante sur les actes essentiels et fondamentaux de la révolution. Il ne faut donc pas dire qu'il l'a égarée, à moins de soutenir qu'elle a été égarée dès le premier jour, et qu'elle n'a été qu'un long égarement. Mais je ne discute pas en ce moment avec ceux qui parlent ainsi; je parle à ceux qui partagent la révolution, qui aiment la première moitié et en détestent la seconde. C'est à ceux-là qu'il ne serait pas juste de rejeter toute la faute sur Rousseau, et de rapporter tout l'honneur à Montesquieu. On vient de voir ce qu'il y a d'erroné dans cette opinion.

Mais serait-il vrai que Rousseau fût pour quelque chose dans la seconde partie de la révolution, et que ses principes le rendissent responsable de ce que l'on a appelé le gouvernement révolutionnaire?

J'affirme d'abord que l'on ne peut trouver dans J.-J. Rousseau rien qui puisse justifier de près ou de loin le régime de la terreur. J'en trouve même la condamnation expresse et frappante dans le passage suivant: « Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un

digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays; mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que la tyrannie ait inventées... Loin qu'un seul doive périr pour tous, tous ont engagé leurs biens et leur vie à la défense de chacun d'eux, afin que la faiblesse particulière fût toujours protégée par la force publique, et chaque membre par tout l'Etat. Après avoir par supposition retranché du peuple un individu après l'autre, pressez les partisans de cette maxime à mieux expliquer ce qu'ils entendent par le corps de l'Etat, et vous verrez qu'ils le réduiront à la fin à un petit nombre d'hommes qui ne sont pas le peuple, mais les officiers du peuple (1). » Ne semble-t-il pas qu'un tel morceau ait été écrit après les luttes odieuses et fratricides de 93?

Mais oublions les actes de ce gouvernement, et prenons-le dans ses principes. Faut-il y voir la mise en pratique des principes du Contrat social? Je ne fais à cette opinion qu'une objection; mais elle me paraît décisive. Le gouvernement révolutionnaire loin d'être l'application rigoureuse de la doctrine de la souveraineté du peuple, en a été la violation. Il est sorti en effet de l'insurrection contre l'assemblée nationale; il a été une oligarchie populaire, une usurpation d'en bas, une dictature oppressive, décorée du nom du salut public. Son principe n'était en réalité que le principe machiavélique de la raison d'Etat, mis au service des fureurs populaires. Que ce gouvernement ait été énergique, et ait contribué à sau-

(1) *De l'économie politique* (art. de l'Encyclopédie).

ver la patrie par une extrême concentration de pouvoir, en même temps qu'il la déshonorait par des cruautés absurdes, nous l'admettons volontiers ; car la tyrannie n'a jamais manqué d'énergie : mais entre ce gouvernement et le principe de la souveraineté du peuple nous ne voyons rien de commun. Autrement, il suffirait à tout individu, de dire comme Louis XIV : le peuple, c'est moi, pour s'arroger le droit de tout faire...

Je crains de m'arrêter trop longtemps sur cette curieuse question de l'influence de Rousseau sur la révolution française. Mais je ne puis m'empêcher de citer en dernier lieu la page suivante, qui prouve la perspicacité politique de J.-J. Rousseau et la profondeur de ses vues. Il s'agit d'un projet de l'abbé de Saint-Pierre, qui consistait à établir autour du monarque un certain nombre de conseils élus au scrutin. « Il faudrait commencer, dit Rousseau, par détruire tout ce qui existe pour donner au gouvernement la forme imaginée par l'abbé de Saint-Pierre ; et nul n'ignore combien est dangereux dans un grand Etat le moment d'anarchie et de crise qui précède nécessairement un établissement nouveau. La seule introduction du scrutin devait faire un renversement épouvantable, et donner plutôt un mouvement convulsif et continuel à chaque partie qu'une nouvelle vigueur au corps. *Qu'on juge du danger d'émouvoir une fois les masses énormes dont se compose la monarchie française ? Qui pourra retenir l'ébranlement donné ou prévoir tous les effets qu'il peut produire ?* Quand tous les avantages du nouveau plan seraient incontestables, quel homme de sens oserait entreprendre d'abolir les vieilles coutumes, de changer les vieilles

maximes, et de donner une autre forme à l'Etat que celle où l'a successivement amené une durée de treize cents ans? Que le gouvernement actuel soit encore celui d'autrefois, ou que, durant tant de siècles, il ait changé de nature insensiblement, il est également imprudent d'y toucher. » La suite du morceau fait moins d'honneur au génie prophétique de J.-J. Rousseau (1). Mais enfin, ne faut-il pas conclure de ce passage, que s'il a préparé la révolution, c'est à son insu, et en quelque sorte malgré lui?

Nous avons concentré notre attention sur le *Contrat social*, par la raison qu'il contient toute la doctrine de J.-J. Rousseau. Nous devons cependant signaler quelques autres écrits politiques dignes d'intérêt, et qui méritent d'être consultés. En premier lieu, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. C'est un des meilleurs écrits sortis de la plume de Rousseau. Il a parfaitement vu les vices de la constitution de Pologne, et il a vu aussi qu'on ne pouvait pas la réformer violemment et la changer du tout au tout; et l'effort qu'il fait pour accommoder le nouveau avec l'ancien est un travail ingénieux, utile à consulter. Il y a de la chimère dans ce morceau, et Rousseau est un peu trop préoccupé du souvenir de Sparte; mais le sentiment en est élevé et généreux, et le style excellent. Les *Lettres à M. Butta-Foco* sur la constitution de la Corse ont le même genre d'intérêt. Elles peuvent servir à prouver que J.-J. Rousseau n'a jamais pensé à appliquer

(1) « Quand une nation ne sait plus s'occuper que de niaiseries, quelle attention peut-elle donner aux grandes choses? et dans un pays où la musique est une affaire d'État, que seront les affaires d'État sinon des chansons? etc. » (Jugement sur la Polysynodie).

de vive force ses théories à un Etat quelconque. On voit aux renseignements qu'il demande (1) qu'il a présente à l'esprit cette maxime de Montesquieu : « le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte le mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi (2). » Nous y apprenons aussi que Rousseau n'était pas, dans la pratique, beaucoup plus révolutionnaire que Montesquieu lui-même. « J'eus et j'aurai toujours, dit-il, pour maxime inviolable de porter le plus profond respect au gouvernement sous lequel je vis, sans me mêler de vouloir jamais le censurer et critiquer, ou réformer en aucune manière (3). » Le *Discours sur l'Économie politique* est un article composé par J.-J. Rousseau pour l'*Encyclopédie;* c'est un morceau assez médiocre, où il force quelques-unes de ses idées, sans en éclaircir aucune. La page la plus intéressante est celle que nous avons citée sur le régime de la terreur (4). Je citerai enfin deux excellents petits écrits, très-courts l'un et l'autre, mais parfaitement faits : ce sont deux morceaux sur l'abbé de Saint-Pierre et ses deux projets principaux, le *Traité de paix perpétuelle* et le *Polysynodie* ou la multiplicité des conseils. Rousseau donne d'abord l'analyse de ces deux projets ; et ces deux analyses, condensées et précises, présentent avec beaucoup de force, et sans y rien changer, les idées de l'abbé de Saint-Pierre. Ces deux analyses sont suivies de deux jugements, également solides et pénétrants. Rousseau

(1) Voy. Lett. II.
(2) *Esprit des lois*, l. I, c. III.
(3) Lett. III.
(4) Voy. p. 508-509.

trouve avec précision, et signale avec finesse le point faible de ces deux projets. Sur le projet de paix perpétuelle, il dit : « Quoique le projet fût très-sage, les moyens de l'exécuter se sentaient de la simplicité de l'auteur. Il s'imaginait bonnement qu'il ne fallait qu'assembler un congrès, y proposer les articles, qu'on les allait signer, et que tout serait fait. Convenons que dans tous les projets de cet honnête homme, il voyait assez bien l'effet des choses quand elles seraient établies, mais il jugeait comme un enfant des moyens de les établir. » Quant à la *Polysynodie*, Rousseau en démêle très-bien les conséquences : « Ne sentait-il pas qu'il fallait nécessairement que la délibération des conseils devînt bientôt un vain formulaire, ou que l'autorité royale en fût altérée? et n'avouait-il pas lui-même que c'était introduire un gouvernement mixte, où la forme républicaine s'alliait à la monarchique ?... Il faudrait enfin que les conseils devinssent méprisables, ridicules et tout à fait inutiles, ou que les rois perdissent leur pouvoir. »

Outre les écrits que nous venons de signaler, nous savons que J.-J. Rousseau avait commencé un traité sur les Confédérations. « Il n'a pas terminé cet ouvrage, nous dit le comte d'Antraigues ; mais il en avait tracé le plan, posé les bases, et placé à côté des seize chapitres de cet écrit quelques idées qu'il comptait développer dans le cours de l'ouvrage. Ce manuscrit de 32 pages, entièrement écrit de sa main, me fut remis par lui-même, et il m'autorisa à en faire, dans le courant de ma vie, l'usage que je croirais utile. » Le comte d'Antraigues, qui nous apprend l'existence de cet écrit,

nous apprend aussi qu'il est perdu pour nous. « Cet écrit, que la sagesse d'autrui m'a réservé de publier, *ne le sera jamais*. J'ai trop bien vu et de trop près le danger qui en résulterait pour ma patrie. Après l'avoir communiqué à l'un des plus véritables amis de J.-J. Rousseau, qui habite près du lieu où je suis, *il n'existera plus que dans nos souvenirs* (1). » Que faut-il entendre par ces paroles? D'Antraigues a-t-il pensé que le droit qu'il avait de publier l'écrit de Rousseau, quand il le jugerait utile, a pu aller jusqu'au droit de le détruire? La passion a-t-elle pu lui faire croire que 32 pages de J.-J. Rousseau étaient tellement redoutables qu'elles devaient être à tout jamais supprimées? C'est là une singulière interprétation du droit de dépôt. Quoi qu'il en soit, il est à regretter que ces quelques pages soient perdues. La question des confédérations est tout à fait neuve dans la science politique; et les lumières que J.-J. Rousseau a pu jeter sur ce point délicat, auraient aujourd'hui pour nous beaucoup de prix, sans aucun danger.

(1) Brochure du comte d'Antraigues, intitulée : *Quelle est la situation de l'assemblée nationale?* Lausanne, 1790.

CHAPITRE III.

KANT.

§ I. — MORALE.

Ce qui manque à la philosophie du XVIIIe siècle, c'est une théorie du devoir et du droit. Sans doute, les philosophes de ce temps, les grands comme les petits, soutiennent la cause de l'égalité, de la liberté, de la tolérance, de l'humanité, en un mot des droits de l'homme; quelques-uns même commencent à défendre les droits du citoyen. Mais, dans l'ardeur de leur entreprise, ils ne s'interrogent point sur la nature de cette chose sacrée, le droit, qui enflamme leur enthousiasme. Cependant toute l'histoire de la raison moderne se résume dans ce mot puissant; mais ce n'est pas pendant qu'ils combattent sur la brèche, pendant qu'ils livrent l'as-

saut aux préjugés, aux abus, aux institutions oppressives du moyen âge, encore debout, qu'ils peuvent voir clair dans leurs principes. Montesquieu et Rousseau mêmes, les seuls dont les ouvrages aient une valeur scientifique, cherchèrent plutôt la raison des institutions politiques, que le principe du droit naturel.

Mais, à la fin de ce siècle, et dans le plus fort de la mêlée, dans le temps même où la philosophie, de plus en plus agressive et militante, quittait les livres pour la tribune, descendait des cabinets sur la place publique, et traduisait en lois ses maximes, un penseur solitaire et encore ignoré, perdu dans une paisible université du Nord, remontait, en sens inverse, le courant de la pensée du XVIIIe siècle, que la révolution française précipitait à ses dernières conséquences, et il cherchait, dans la raison, cette faculté si célébrée et si peu étudiée par les philosophes d'alors, les principes de la métaphysique, de la morale et de la politique. Ainsi tandis que les philosophes français se servaient de la raison pour critiquer la société et la religion, Kant, plus hardi qu'eux tous, critiquait la raison elle-même : entreprise admirable, qu'il a conduite à sa fin, non sans erreurs et sans défaillances, mais avec une fermeté de pensée et une élévation d'âme, qui se sont rarement rencontrées ensemble dans un même penseur.

Ce qui caractérise la philosophie de Kant, c'est d'avoir rattaché la politique au droit, et le droit à la morale. Ainsi cette histoire finira, comme elle a commencé, par un philosophe qui place la justice au-dessus de l'État, et fonde le droit de cité sur le droit humain. De Socrate

à Kant, que de révolutions philosophiques, religieuses et politiques! C'est cependant l'idée déposée en germe dans la vie et dans la mort de Socrate, qui, de plus en plus approfondie par la science, la religion et l'expérience, se traduit à la fin dans la philosophie du dernier siècle et dans la révolution qui le termine!

En réduisant à l'étude de Kant l'histoire de la science morale au xviii[e] siècle, je n'oublie pas ce qui a pu être pensé d'ingénieux ou de solide par d'autres philosophes. Kant lui-même n'est intelligible que par ceux qu'il a combattus. Mais cette histoire est si connue, et a été si souvent et si supérieurement traitée (1), que je crois pouvoir la résumer en deux mots.

La philosophie morale se partage au xviii[e] siècle en trois écoles principales, qui se partagent elles-mêmes entre les principaux pays de l'Europe : la France, la Grande-Bretagne et l'Allemagne. En France, c'est la doctrine du plaisir et de l'intérêt bien entendu, qui règne avec Condillac, Helvétius, Diderot, Saint-Lambert, et leurs disciples; en Angleterre, ou plutôt en Ecosse, la doctrine du sentiment s'enseigne à Glascow et à Edimbourg; et Hutcheson, Smith, Ferguson, la répandent dans leurs chaires et par leurs écrits. Enfin, en Allemagne, le savant et consciencieux disciple de Leibnitz, Wolf soutient avec honneur et réduit en forme didactique la doctrine du bien moral, dont il attribue, comme Malebranche, Clarke, Cudworth, et

(1) Voir M. Victor Cousin, *Philosophie sensualiste du XVIII[e] siècle* et *Philosophie écossaise* (œuvres complètes, 1[re] série, t. III et IV ; éd. Didier) : et Théod. Jouffroy, *Cours de droit naturel.*

enfin Platon, la connaissance et l'autorité à l'entendement pur ou à la raison.

C'est contre ces trois écoles que Kant essaie d'établir sa doctrine morale. Mais il est surtout l'adversaire d'Helvétius et d'Hutcheson, c'est-à-dire de la doctrine de l'intérêt et du sentiment. Il ne se distingue de Wolf que par une nuance spéculative sur laquelle nous n'insisterons pas : mais il le surpasse infiniment par le génie.

De tous les problèmes moraux traités par Kant, le seul auquel nous nous attacherons est celui-ci : Quelle est la signification, la portée et la formule du principe suprême de la moralité ?

La raison commune nous fournit une notion, qui, étudiée en elle-même, et dans toutes ses conséquences, nous conduira au principe dont nous cherchons la définition : c'est la notion de *bonne volonté*. « De toutes les choses qu'il est possible de concevoir, il n'en est qu'une seule que l'on puisse tenir pour bonne sans restriction : c'est une bonne volonté.... Les dons de l'esprit, les biens de la fortune, même les mérites du caractère ne valent que par l'usage que l'on en fait. La bonne volonté seule vaut par elle-même et non par ses résultats.... L'utilité ou l'inutilité ne peut rien ajouter ni rien ôter à cette valeur. L'utilité n'est guère que comme un encadrement qui peut bien servir à faciliter la vente d'un tableau ou à attirer sur lui l'attention de ceux qui ne sont pas connaisseurs, mais non pas à le recommander aux vrais amateurs, et à déterminer son prix (1). »

(1) Fondements de la métaphys. des mœurs, 1re sect.

L'analyse du concept de la bonne volonté nous conduit aux règles suivantes :

I. Une action ne doit pas être seulement conforme au devoir, mais encore faite par devoir (1). Supposez en effet qu'il suffise qu'une action soit conforme au devoir pour émaner d'une volonté bonne, peu importe alors le motif qui la détermine. Le marchand qui paie ses dettes pour sauver son crédit est sur le même rang que celui qui le fait pour obéir à sa conscience. L'action, il est vrai, est la même ; mais la valeur de l'action n'est pas la même. Qu'importe, disent les moralistes empiriques, la raison pour laquelle on agit, pourvu qu'on agisse bien ? Il importe beaucoup, et une même action peut avoir, selon les circonstances, un caractère très-différent. Par exemple, tout homme aime naturellement la vie et cherche à la conserver. C'est une action, sans doute, conforme au devoir, mais qui mérite peu d'estime, parce que nous y sommes portés par une inclination naturelle. Mais un homme, à qui des malheurs nombreux et un chagrin sans espoir ôteraient le goût de la vie, et qui la conserverait sans l'aimer et en souhaitant la mort, agirait alors par devoir, et son action aurait un caractère moral. De même, celui qui fait du bien à ses semblables, parce qu'il y est porté par une inclination naturelle, fait bien sans doute : mais son action, tout aimable qu'elle soit, manque encore du vrai caractère moral. Mais, si, accablé de chagrins, ou même peu favorisé par la sensibilité, il a le courage et la force de penser aux autres plus qu'à lui-même, c'est

(1) Ib. Ib.

alors qu'il mérite le respect, et que la moralité éclate en lui dans toute sa pureté.

II. De cette première proposition, Kant en conclut une seconde : l'action morale tire sa valeur, non du *but* qu'elle se propose, mais du *principe* qui la détermine; en d'autres termes, le principe moral agit sur la volonté par sa *forme*, et non par sa *matière* (1).

Supposé que le principe déterminant soit dans le *but* ou dans l'*objet* de l'action, ce qui est la même chose, n'est-il pas évident que ce *but*, cet *objet*, cette *matière*, pour parler la langue de Kant, ne peut déterminer l'action que par son rapport à la faculté de désirer, c'est-à-dire, par le *plaisir ?* Le plaisir est la seule condition qui rende possible une telle détermination. Or, il est impossible de déterminer *à priori* si tel objet donnera du plaisir ou de la peine, ou s'il sera indifférent. C'est seulement l'expérience qui peut en décider, et le principe qui résulte de ce rapport du plaisir à l'objet est empirique. Il n'aura donc aucun caractère de nécessité et d'universalité, et, par conséquent, il ne peut être le principe moral. Car, reposant sur la constitution particulière du sujet, constitution qui pourrait être tout autre, il n'est pour lui qu'une règle, mais non une loi. Par exemple, si l'objet de mon action est de me procurer de l'argent, la règle que je me fais à cet égard, suppose toujours cette condition, que l'objet me fasse plaisir. Or, comme il n'y a pas de nécessité *à priori* pour qu'un être aime la richesse, il n'y a pas là le principe d'une loi. Il n'en est pas de même, lorsque je dis :

(1) Ib. ib., Critiq. de la raison pratique, l. I, c. I, § 4, théor. III.

Dois-je tenir ma promesse? Car, dans ce cas, que cela me plaise ou non, j'ai conscience d'être soumis à cette loi. Donc, si tout objet ne peut agir sur la volonté que par l'intermédiaire du plaisir, et si le plaisir ne peut donner qu'une règle empirique et sans caractère moral, il est évident que la valeur morale d'une action ne vient pas de l'objet, mais du principe même ; non de la *matière*, mais de la *forme*. Or si, dans une loi quelconque, vous faites abstraction de la matière de la loi, que reste-t-il, si ce n'est l'*universalité* de la loi?

De ces deux propositions, Kant déduit la définition du devoir. « Le devoir, dit-il, est la nécessité de faire une action *par respect pour la loi.* » Cette définition va nous conduire à la formule du principe de la moralité. Cette formule est ce qu'il appelle l'*impératif catégorique* (1).

Un *impératif* est une contrainte exercée par la raison sur la volonté. Cette contrainte ne peut être conçue que dans une volonté qui n'obéit pas immédiatement à la loi, soit qu'elle la connaisse mal, soit que, la connaissant bien, elle soit sollicitée en sens contraire par des mobiles subjectifs. C'est donc seulement une volonté à la fois raisonnable, et affectée par la sensibilité, qui peut être le sujet d'un *impératif*. Une volonté absolument raisonnable obéit spontanément à la loi, et n'a pas besoin d'un ordre. Quant à une volonté sans raison, c'est une expression contradictoire ; et par conséquent là où il n'y a que des inclinations, un impératif est parfaitement inutile. L'impératif est donc une sorte de moyenne entre la loi d'une volonté pure et la loi d'une

(1) Fond. de la mét., sect. II.

inclination irrésistible. Réunissez ces deux lois dans un être doué de volonté, la résultante sera l'*impératif*.

Kant distingue deux sortes d'impératifs : les *impératifs hypothétiques* et l'*impératif catégorique*. Les premiers sont ceux qui conseillent une action, comme moyen pour quelque autre chose. Le second est celui qui nous représente une action comme bonne en soi. Dans le premier cas, il n'est pas de question de savoir si le but est bon ou mauvais, mais seulement de ce qu'il faut pour l'atteindre. « Les préceptes que suit le médecin pour guérir son malade, et ceux que suit l'empoisonneur qui veut tuer son homme à coup sûr, ont tous deux une égale valeur en ce sens qu'ils leur servent également à atteindre parfaitement leur but. »

Mais l'*impératif catégorique* nous commande immédiatement une certaine conduite, sans avoir lui-même comme condition une fin pour laquelle cette conduite ne serait qu'un moyen. Or, cette sorte d'impératif est le seul qui puisse être considéré comme une loi. Il n'en est pas de même des impératifs hypothétiques : en effet, ce qu'il est nécessaire de faire uniquement pour atteindre un but arbitraire peut être considéré en soi comme contingent, et nous pouvons toujours nous affranchir du précepte en renonçant au but, tandis que l'impératif inconditionnel ne laisse pas à la volonté le choix arbitraire de la détermination contraire, et par conséquent renferme seul cette nécessité que nous voulons trouver dans une loi. Il est donc nécessairement universel ; et toute maxime qui ne pourra pas prendre la forme d'une loi universelle ne peut être un principe de devoir : elle peut avoir une valeur pratique, relativement à quelqu'un,

et à quelque but désiré ; elle peut être une règle, mais non une loi.

De là cette formule : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée par ta volonté en une loi universelle (1). »

A l'appui de ce principe, Kant invoque très-habilement l'expérience personnelle de chacun ; et il montre un talent d'observateur égal à son rare génie de critique et de dialecticien. « Qu'arrive-t-il, dit-il, la plupart du temps, lorsque nous violons la loi morale ? Voulons-nous en réalité transformer en règle et en loi générale notre conduite particulière ? Loin de là ; nous voulons que le contraire de notre action demeure une loi universelle. Seulement, nous prenons la liberté d'y faire une exception en notre faveur, ou plutôt en faveur de nos penchants, et pour cette fois seulement..... Quoique notre jugement, lorsqu'il est impartial, ne puisse justifier cette espèce de compromis, on y voit néanmoins la preuve que nous reconnaissons réellement la validité de l'impératif catégorique, et que, sans cesser de le respecter, nous nous permettons à regret quelques exceptions qui nous paraissent de peu d'importance. »

On objectait à Kant que son principe n'était qu'une formule nouvelle du principe de la moralité, mais non un principe nouveau. « Mais, réplique-t-il avec raison, celui qui sait ce que signifie pour le mathématicien une formule qui détermine d'une manière exacte et certaine ce qu'il faut faire pour traiter un problème, celui-là ne regardera pas comme quelque chose d'insignifiant et

(1) Crit. de la rais. prat. l. I, c. I, § 7.

d'inutile une formule qui ferait la même chose pour tout devoir en général (1). »

Et, en effet, trouver un principe qui décide à priori et dans tous les cas ce qui est juste ou injuste, bien ou mal, n'est-ce pas la pierre philosophale de la morale? Mais le principe de Kant a-t-il cette portée? Il est permis d'en douter.

Le principe d'un impératif catégorique conduit Kant à un autre principe : l'*autonomie* de la volonté (2).

Quel est le caractère essentiel de l'impératif catégorique? C'est de commander une action purement et simplement, non pas comme moyen pour une certaine fin, mais en elle-même, c'est par conséquent d'exclure tout intérêt, tout mobile autre que la loi même. Or, cela est impossible, selon Kant, si l'on ne suppose une loi, que la volonté se dicte à elle-même et ne reçoit point d'ailleurs. Supposez en effet une volonté soumise à une loi, au lieu de se donner elle-même la loi, il faudrait admettre quelque attrait ou quelque intérêt qui décidât la volonté à obéir à cette loi : mais alors il n'y aurait plus d'impératif catégorique, et seulement un impératif hypothétique; car la loi ne commanderait plus à la volonté d'agir d'une certaine manière que pour satisfaire un certain besoin ou un certain intérêt.

Ainsi Kant admet qu'il y a une parfaite identité entre le principe de l'impératif catégorique et le principe de l'autonomie. S'il y a un *impératif catégorique*, la vo-

(1) Crit. de la rais. prat. Préface, note.

(2) Fond. de la métaphys. des mœurs, sect. II, et Crit. de la rais. prat., l. I, c. I, § 8, théor. IV.

lonté est *autonome* (se dictant à soi-même sa loi). La loi ne peut être vraiment universelle que si elle est portée par la volonté même, c'est-à-dire si la volonté la considère comme *sa* loi. Elle est bien soumise à une législation *universelle*, mais à une législation qui lui est *propre*. Car si la loi à laquelle la volonté doit obéir lui est étrangère, elle n'a pas de raison de se soumettre, sinon un certain instinct ou attrait; mais alors, c'est une condition toute subjective, qui détruit l'universalité de la loi.

J'avoue que sur ce point il m'est tout à fait impossible de saisir la pensée de Kant. Une volonté qui se dicte à elle-même sa loi me paraît une idée contradictoire. Mais cherchons d'abord à bien comprendre ce que Kant entend par la volonté.

La volonté (que Kant appelle fort inexactement la *faculté de désirer*) est, selon lui, la propriété d'être, par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations mêmes (1). Cette définition, fort obscure, signifie tout simplement que j'ai le pouvoir de réaliser par ma volonté, ce dont mon intelligence me donne l'idée. Par exemple, si j'ai dans l'esprit l'idée de la promenade, je puis être cause de la réalité de cet objet de mon esprit, c'est-à-dire que je puis me promener. Quelle que soit la valeur de cette définition, qui n'est pas en question ici, il est évident qu'elle n'implique dans la volonté que le pouvoir d'être cause, d'après certaines représentations, il est vrai, mais non pas de ces représentations mêmes : ainsi, autre chose vouloir réaliser l'idée de la promenade, autre chose concevoir

(1) Eléments de métaphys. du droit, introd. I.

cette idée : le premier est bien l'acte de la volonté, telle que Kant la définit, et telle qu'elle est en effet ; le second est l'acte de l'entendement.

Si nous rapprochons cette définition de l'idée que Kant se fait d'un *impératif*, nous verrons qu'il ne semble point avoir une autre idée de la volonté que celle qu'on s'en forme d'ordinaire. Un *impératif* est une sorte de *contrainte* ou d'*ordre* s'imposant à une volonté, qui n'est point par elle-même absolument bonne, dont les actions *objectivement* nécessaires sont *subjectivement* contingentes, c'est-à-dire qui *doit* faire certaines actions, et qui *peut* ne pas les faire. Telle est la nature de la volonté, du moins de la volonté humaine. On conçoit, il est vrai, une volonté telle que ses actions *objectivement* nécessaires le seraient aussi *subjectivement*, c'est-à-dire qui ne choisirait que ce qu'elle devrait choisir. Toujours est-il que l'idée de volonté emporte avec soi l'idée d'une faculté qui peut se conformer ou ne pas se conformer à la loi. Il est vrai que ce pouvoir de transgresser la loi vient de l'alliance de la volonté avec certaines conditions *subjectives* qui empêchent sa libre action : mais ces conditions ne pourraient pas avoir un tel effet sur la volonté si elle était par essence une faculté impeccable. Prenons-la enfin là où elle est absolument impeccable, c'est-à-dire où elle est la faculté de ne choisir que ce que la raison déclare bon, cette dernière définition n'implique-t-elle pas encore une distinction essentielle entre la volonté et la raison ?

Ces éclaircissements donnés, je demande ce que peut être une volonté *autonome* ou *législatrice*, se dictant à elle-même sa loi. Si nous devons prendre la volonté dans

la signification ordinaire, adoptée par Kant lui-même dans beaucoup d'endroits, comment la faculté de vouloir peut-elle être législatrice, comment puis-je *vouloir* une loi? Une loi est nécessairement indépendante du vouloir. Que je la veuille ou non, elle n'est pas moins loi. Une loi qui résulte de la volonté du sujet ne peut être que *subjective* et *contingente*. Elle n'*est* pas, je la *fais*. D'où il suit que, fût-elle universelle, son universalité, ne résultant que de ma volonté, est accidentelle. Car, qui dit volonté dit possibilité de vouloir autre chose que ce qu'on veut, même si, en fait, je ne veux infailliblement qu'une chose. En un mot, pour abréger cette discussion, on peut faire valoir contre la volonté autonome toutes les objections que l'on a opposées à cette doctrine de Descartes, que les vérités éternelles dépendent de la volonté de Dieu.

Mais peut-être ces objections ne vaudraient-elles pas contre Kant : car je suis disposé à croire qu'il entend la volonté dans un sens tout différent du précédent. En effet, la volonté n'est autre chose pour lui que la raison pratique elle-même. Voici ses propres termes : « La réalité objective d'*une volonté pure, ou, ce qui est la même chose, d'une raison pure pratique* (1). » Voilà donc la volonté identique à la raison. A ce titre, j'admets qu'elle peut dicter des lois : car il est de l'essence de la raison d'être législatrice. Mais si la volonté est identique à la raison, qu'est-ce qu'une volonté qui n'obéit pas à la raison? Si la volonté pure est identique à la raison pure, comment la volonté humaine peut-elle s'opposer à la raison et avoir besoin d'une contrainte

(1) *Critiq. de la rais. prat.* l. I, c. I (trad. de Barni, p. 216).

qui la soumette à la loi ? Si l'on distingue en essence la volonté humaine de la *volonté pure* ou *raison pratique*, pourquoi appeler du même nom des choses si différentes ? Si la volonté pure elle-même est identique à la raison pratique, qu'est-ce qu'une volonté *sainte*, une volonté *absolument bonne ?* Une volonté *sainte* et *bonne* est celle qui *suit* la loi, mais non pas celle qui la *fait*. Il n'y a pas de sainteté à donner un ordre ; la sainteté ne consiste qu'à y obéir parfaitement. Or, si la faculté qui obéit à l'ordre est précisément la même qui le donne, et si obéir à l'ordre est identique à donner l'ordre, je ne vois rien là de saint.

En un mot, admet-on le principe d'une volonté législatrice, il faut alors ou subordonner la raison à la volonté et introduire l'arbitraire dans la loi, ou confondre la volonté et la raison, et, par conséquent, introduire, comme Spinosa et Hégel, la nécessité dans la volonté.

Mais peut-être pressons-nous de trop près les expressions de Kant, et faut-il l'entendre autrement. Lorsque Kant dit que la volonté raisonnable doit obéir à sa *propre* loi, il veut dire seulement à une loi qui lui soit *conforme*, c'est-à-dire qui convienne à sa nature de volonté raisonnable, et qui à ce titre vaille pour toute volonté raisonnable. Soit. Mais alors, c'est la loi qui s'applique à la volonté, ce n'est pas la volonté qui dicte la loi : elle la reconnaît comme convenable ; elle ne la fait pas elle-même. Comment alors peut-on l'appeler *autonome ?*

Kant se représente une sorte de *règne des volontés* (1) qui n'est pas sans analogie avec l'Etat abstrait que Rousseau nous décrit dans le *Contrat social.* Ce que Rous-

(1) Fondement de la métaphys. des mœurs, sect. II.

seau appelle la *volonté générale*, qui veut infailliblement le bien de l'Etat, ressemble fort à ce que Kant appelle la *volonté pure*, voulant infailliblement la loi universelle des volontés particulières. Cette espèce d'ordre moral, où nous sommes tous législateurs, me paraît une sorte de réminiscence de l'ordre politique rêvé par Rousseau, et l'importance extrême que Kant donne à la volonté dans sa théorie a son origine dans l'exagération de Rousseau lui-même, qui fait reposer le droit sur la seule volonté générale. Il y a cependant ici même une différence en faveur de Rousseau. Dans l'ordre civil, la loi ne se fait pas d'elle-même, elle ne peut être faite que par une volonté. Sans doute, ce n'est pas la volonté qui fait qu'une loi est juste, mais c'est la volonté qui fait qu'une loi est loi. Dans ce sens, il est très-vrai de dire qu'en politique la volonté est législatrice. Mais il n'en est pas de même en morale. Car la loi est loi par elle-même : c'est la raison qui le déclare, et la volonté n'y peut rien, à moins que nous ne la confondions avec la raison même.

Je conclus que le principe de l'*autonomie de la volonté* n'est pas le même que le principe de l'*impératif catégorique*, que celui-ci ne conduit pas à celui-là, qu'une loi qui commande doit être dictée à la volonté par la raison et non par la volonté elle-même.

Cette théorie de la volonté autonome nous conduit à une autre analyse également très-contestable, celle du concept du bien et du mal (1).

On avait reproché à Kant de fonder sa théorie morale sur le principe de la loi pratique, sans faire reposer cette

(1) Crit. de la rais. prat., l. I, c. II.

loi elle-même sur le principe du bien et du mal. Car, disait-on, il n'y a de loi que parce qu'il y a quelque chose de bien et de mal en soi, tandis que suivant Kant, il semble qu'une chose ne soit bonne que parce que la loi l'ordonne, ou mauvaise parce qu'elle le défend. Kant soutient sans hésiter cette conséquence.

Supposez, dit-il, que nous devions débuter par le concept du bien pour en déduire la loi de la volonté, ce qui est exigé par l'objection, cet objet (conçu comme bon) serait nécessairement le principe déterminant de la volonté. Mais comment la déterminerait-il? Ce ne pourrait être que par son rapport particulier à la faculté de désirer, c'est-à-dire par le plaisir. Ainsi, la pierre de touche du bien et du mal serait toujours le plaisir et la peine. Or, comme il est absolument impossible de juger à priori quelle représentation sera accompagnée de plaisir, ou de peine, ce serait à l'expérience seule à décider de ce qui est bon et mauvais, et par conséquent les maximes de la volonté seraient nécessairement empiriques. C'est pourquoi la volonté absolument bonne est indéterminée à l'égard de tous les objets, et ne doit contenir que la *forme* du vouloir. En un mot, les mêmes raisons qui ont conduit Kant à la théorie de l'autonomie de la volonté, le conduisent également à faire dériver le bien de la loi, tandis que la déduction opposée paraîtrait au contraire la plus logique. Pourquoi Kant veut-il absolument que la volonté soit législatrice? C'est que si elle ne l'est pas, si elle est soumise à une loi venue d'ailleurs, il faut supposer un mobile qui la détermine à l'accomplissement de cette loi, mobile qui ne peut être que le plaisir et la peine. De même, et à plus

forte raison, s'il est un objet, quel qu'il soit, qui puisse être appelé le bien, pour que cet objet devienne un but pratique d'action, il faut qu'il détermine chez nous un désir, et par conséquent un mode d'action empirique, ce qui détruit l'idée d'une loi universelle. C'était encore par les mêmes raisons qu'il combattait le principe de la perfection, proposé par Wolf comme objet de la vertu.

Mais sans examiner ici si l'intervention de quelque mobile empirique suffit pour détruire absolument l'idée même de la moralité, on peut considérer comme une pure hypothèse cette doctrine de Kant, qu'un objet ne peut déterminer la volonté à agir que par l'intermédiaire du plaisir et de la douleur. C'est une affirmation que Kant reproduit perpétuellement sans jamais la démontrer. Sans doute un objet, conçu spéculativement par la raison, n'est point par là même un principe d'action. Car je puis parfaitement concevoir un triangle inscrit dans un cercle donné, et les moyens d'accomplir cette opération, sans être jamais tenté de l'effectuer en réalité si je n'en sens pas le besoin. Mais il n'en est pas de même de tout objet conçu par la raison. Car il peut très-bien s'en trouver quelques-uns qui ne sont précisément conçus que comme devant être accomplis. Je prendrai pour exemple le concept de perfection, ou tout autre semblable. Il me paraît évident que ce concept entraîne par lui-même la nécessité de l'application. Car je ne puis me représenter la perfection de mon être sans me reconnaître immédiatement comme tenu de la chercher : je n'ai pas besoin d'autre chose. Ce n'est pas comme contribuant à mon bonheur que je m'impose à moi-

même la perfection comme fin ; mais c'est qu'elle me paraît, selon le langage de Kant, une fin en soi.

Il est vrai qu'il reste encore à décider si en fait cette conception sera assez puissante pour déterminer en moi l'action qu'elle m'impose par sa nature même. Mais c'est là une autre question. Autre chose est de savoir ce à quoi je suis obligé à priori, et de savoir en fait ce que j'ai la force d'accomplir. Ce sont là deux choses distinctes. Cette seconde question est toute d'expérience, et Kant ne la traite pas ici. Sans examiner ce que l'homme peut, il ne recherche que ce qu'il doit ; il exclut même la considération de la nature humaine, et ne traite que de la volonté raisonnable en général. Or, dans ces termes, je ne vois pourquoi la volonté raisonnable ne serait déterminée à agir par un certain concept que si ce concept était lié à notre action par le plaisir ou la douleur. Si vous supposez une volonté assez forte pour obéir à une pure loi rationnelle, je ne vois rien qui empêche qu'elle puisse poursuivre un but rationnel, sans aucun mélange de motifs empiriques. Quant à la question pratique de savoir si la volonté est assez forte pour pratiquer, sans le secours de la sensibilité, ce qu'elle reconnaît comme bien, elle subsiste dans toute hypothèse. Car, que le bien résulte de la loi, ou que la loi résulte du bien, la vertu n'en est pas plus facile à accomplir.

Il est très-vrai de dire avec Kant que la volonté n'obéit jamais qu'à une loi ; et nous accordons que le concept du bien ne peut devenir un principe d'action qu'en tant qu'il donne naissance à une loi pratique. Par exemple, si je recherche la perfection, c'est parce que je reconnais que je *dois* me perfectionner. Ce qui détermine

mon action n'est donc pas l'idée de perfection elle-même, mais la loi qu'elle impose aussitôt qu'elle est conçue. Dans ces termes, la doctrine de Kant est irréprochable. Mais s'ensuit-il que cette loi ne repose que sur elle-même, et qu'avant la loi il n'y ait pas quelque chose de bien en soi, sans quoi la loi ne serait pas ? car enfin il faut une raison à la loi. Pourquoi telle chose est-elle ordonnée? Cela ne peut être évidemment que parce qu'elle est bonne par elle-même, avant tout ordre. Autrement quelque chose est ordonné pour cette seule raison qu'il est ordonné; en d'autres termes, c'est un ordre qui n'a pas de raison.

Je crois que le vrai motif pour lequel Kant ne veut pas que le concept du bien précède celui de la loi n'est pas précisément celui qu'il donne. C'est dans sa théorie de la raison spéculative qu'il faut chercher le sens de cette interversion des termes. En effet, l'idée du bien, abstraction faite de l'obligation qu'elle impose, est une idée de la raison pure, tout à fait semblable à celle de la substance ou de la cause. Or, comme Kant n'admet pas que ces idées représentent des choses en soi, il ne peut pas admettre davantage que le bien soit une chose en soi. L'idée du bien ne serait donc, comme toutes les autres, qu'un concept vide de l'esprit. Mais si l'obligation morale ne reposait que sur un tel principe, elle perdrait évidemment toute autorité, et la vanité du principe entraînerait la vanité de la conséquence. Ce qui a fait croire à Kant qu'il pouvait sans inconséquence être dogmatique en morale et sceptique en métaphysique, c'est qu'il a cru voir dans le caractère *impératif* du principe moral ce passage à la réalité objective qu'il avait

vainement cherchée dans la critique de la raison pure. Qu'il ait eu en cela tort ou raison, c'est ce que je n'examine pas ici. Mais ce qui paraît évident, c'est que ce principe impératif ne pouvait avoir un tel privilége qu'à la condition de ne pas reposer sur autre chose. Car s'il n'eût été que la conséquence d'un concept vide en soi, le poser comme fondement de la réalité pratique eût été une contradiction trop palpable. C'est là, si je ne me trompe, la vraie raison pour laquelle Kant n'a pas voulu que le concept du bien moral fût le fondement de l'impératif catégorique.

Ces dernières considérations nous conduisent à une dernière question, la réalité et la valeur du principe moral, question que Kant pose sous cette forme : « Comment un impératif catégorique est-il possible (1). »

Kant montre très-bien que, pour les impératifs hypothétiques, il n'y a nulle difficulté. Ce sont des propositions analytiques; car qui veut la fin veut les moyens. Si je désire la santé, je désire par là même les choses qui procurent la santé. Donc rien n'est plus clair que cette proposition : Si tu veux tel objet, veuille également ce qui peut te le procurer; ce qui est la formule de l'impératif hypothétique.

Il n'en est pas de même de l'impératif catégorique. D'une part, on ne peut prouver par aucun exemple, c'est-à-dire d'une manière empirique, l'existence d'un impératif de ce genre; car qui peut prouver, en fait, que telle volonté soit absolument déterminée par le concept du devoir, sans aucune considération d'intérêt?

(1) Fondements de la métaphys. des mœurs, sect. II, p. 51 et suiv. et 97, et sect. III, p. 109 et suiv.

D'un autre côté, cette proposition n'est point analytique, et ne porte point, par conséquent, sa clarté en elle-même. C'est une proposition *synthétique à priori*. Or, on sait par la critique de la raison pure combien il est difficile de découvrir la possibilité de ces sortes de propositions.

Mais après avoir posé ce problème, Kant semble reculer devant la solution. C'est en effet dans la seconde section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* qu'il indique cette difficile question. Mais il ne la résout pas, et il l'ajourne à plusieurs reprises à la troisième section du même ouvrage ; et je ne sais si elle est véritablement traitée, même dans cette troisième partie.

En effet, Kant semble confondre dans la question qu'il exprime sous cette forme : *Comment l'impératif catégorique est-il possible?* il semble, dis-je, confondre deux choses fort distinctes : 1° la possibilité ; 2° la réalité de l'impératif. Autre chose est se demander à quelles conditions une notion de l'esprit peut-elle se réaliser, autre chose est d'établir qu'elle existe en effet, et qu'elle a une valeur objective. Je prends pour exemple l'idée de substance dans le système de Spinosa. Spinosa pouvait se demander, comme Kant, comment une telle idée est-elle possible, et se répondre qu'elle n'est possible que si la pensée de l'homme et l'étendue de l'univers sont considérées comme des modes de la substance. Mais cette réponse ne résoudrait pas la question de savoir si l'idée de substance correspond à quelque réalité, si elle est vraie. Car la condition qui rend possible l'existence d'une chose ne fonde pas cette existence même. Il en est de même de l'impératif catégorique.

Kant démontre très-bien qu'il n'est possible que sous la condition de la liberté ; mais il n'établit point par là la vérité du principe. Que le devoir ne soit possible que s'il y a liberté, cela est incontestable. Mais y a-t-il un devoir ? C'est là la question.

Or c'est bien cette dernière question que Kant se pose à lui-même, sans la distinguer assez de l'autre à laquelle il l'unit ; car il s'exprime ainsi : « Il nous reste toujours à prouver *que cet impératif existe réellement*, qu'il y a une loi pratique qui commande par elle-même absolument et sans le secours d'aucun mobile, et que l'observation de cette loi est un devoir (1). » Et plus loin : « *Quant à la question de savoir si la moralité est autre chose qu'une chimère*... elle suppose... une critique de la raison pure pratique, dont nous trouvons dans cette dernière section les traits qui suffisent à notre but (2). » On voit par là que Kant prétend bien établir que le devoir existe réellement, que la moralité n'est pas une chimère. Mais si on étudie cette dernière section, on voit qu'il n'y démontre qu'une chose, c'est que l'impératif catégorique n'est possible que dans la supposition de la liberté. Encore une fois, le devoir étant donné, il faut supposer que la liberté existe. Mais le devoir est-il donné ? C'est ce qu'il ne nous apprend pas.

Dans la critique de la raison pratique, Kant a mieux démêlé peut-être ces deux questions ; mais au lieu de dénouer le nœud, il le tranche, comme nous l'allons voir.

(1) Fond. de la métaphys. des mœurs, sect. II, p. 64.
(2) *Ibid.* p. 97.

Dans ce nouvel ouvrage, Kant déclare qu'il est absolument impossible de démontrer la réalité objective du principe moral (1), car, dit-il avec raison, « toute notre pénétration nous abandonne dès que nous arrivons aux forces et aux facultés premières. » Il n'y a donc point de *déduction*, c'est-à-dire de démonstration du principe de la morale.

Mais, en revanche, ce principe sert lui-même de fondement à la *déduction* d'une faculté impénétrable, qu'aucune expérience ne peut prouver, et que la raison spéculative n'affirme que comme possible, mais non comme réelle, je veux dire de la liberté (2).

Ainsi la loi morale démontre la liberté, mais elle ne se démontre pas elle-même. Mais alors, à quel titre pouvons-nous l'admettre? C'est, dit Kant, *un fait de la raison pure pratique* (3). « La loi morale nous est donnée comme un fait de la raison pure, dont *nous avons conscience à priori* (4), et qui est apodictiquement certain... La loi morale nous fournit *un fait* absolument inexplicable par toutes les données du monde sensible... » Et enfin, ce qui est décisif : « On peut appeler la conscience de cette loi *un fait* de la raison, car on ne peut le conclure par voie de raisonnement de données antérieures de la raison, par exemple, de la conscience de la liberté (laquelle ne nous est pas donnée d'abord)... Cette proposition serait, il est vrai, analytique, si on pouvait supposer d'abord la liberté de la volonté; mais pour en avoir un concept positif, il faudrait

(1) Crit. de la rais. prat. l. I, c. I, p. 103.
(2) *Ib. ib.*
(3) *Ib. ib.* p. 194, 195, 216.
(4) *Ib.* p. 203.

une intuition intellectuelle qu'on n'a pas ici le droit d'admettre. Qu'on remarque bien, pour ne pas tomber dans aucune méprise en considérant cette loi comme donnée, que ce n'est pas là un fait empirique, mais *le fait unique* de la raison, qui se proclame par là originairement législative (*sic volo, sic jubeo*) (1). »

On voit, par ces passages, que toutes les promesses de démonstration que Kant semble nous faire, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, se réduisent, dans la *Critique de la raison pratique*, à affirmer comme un fait la réalité du principe moral. Rien de mieux, sans doute, et nous avouons sans peine qu'il est impossible d'aller plus loin. Mais il y a pour Kant une difficulté particulière. Il s'est engagé à ne rien introduire d'empirique dans sa théorie morale; et il déclare que la loi morale, tout en étant donnée comme un fait, n'est pourtant pas un fait empirique. Sans aucun doute, le commandement qui est contenu dans la loi n'a rien d'empirique, puisqu'il est absolu; mais le fait même qu'un tel commandement existe, pour celui qui le comprend, me paraît difficile à dégager de tout caractère empirique. Nous en avons, dit Kant, conscience *à priori*, c'est-à-dire que nous n'attendons pas que l'expérience nous ait donné l'idée de la loi, et même qu'elle ne peut absolument pas nous la donner. J'y consens; mais toujours est-il que la conscience d'une loi absolue est empirique, et je n'ai aucune idée de ce que peut être une conscience à priori. En un mot, je crois que l'on pourrait enfermer Kant dans le dilemme suivant : ou vous prenez l'impératif catégorique dans la raison pure, sans

(1) Crit. de la rais. prat. l. I, c. I, p. 175.

rechercher s'il y a quelque être qui en ait conscience en fait : mais alors à qui cet impératif commande-t-il, et comment peut-il commander à quelque être qui n'en aurait pas conscience? ou bien vous le prenez dans la conscience de celui qui se sent obligé : mais cette conscience est nécessairement quelque chose de déterminé, c'est la mienne ou la vôtre; la loi morale est donc donnée dans l'expérience, et la conscience que nous en avons est un fait empirique. Il est donc impraticable d'établir un système moral, en rejetant systématiquement toute expérience. Il faut revenir à la réalité, sous peine de n'avoir construit qu'une morale possible, comme Descartes a construit un monde possible, sans qu'on puisse affirmer ni que ce monde existe, ni que cette morale soit quelque part, je ne dis pas pratiquée, mais commandée. Ce qui est contraire à toute idée d'une vraie physique et d'une vraie morale.

En voilà assez sur la morale spéculative de Kant, non qu'il n'y ait beaucoup d'autres questions intéressantes, mais l'espace nous manque pour les examiner; je serai même obligé de négliger complétement sa morale pratique, si remplie de vues originales. Il est temps de passer à sa théorie du droit et à sa politique.

§ II. — DROIT NATUREL ET POLITIQUE.

Kant s'est efforcé surtout de fixer la limite précise qui sépare le droit de la morale proprement dite, qu'il appelle l'Éthique, quoiqu'il embrasse ces deux sciences sous le titre commun de métaphysique des mœurs. Il y a, en effet, une idée commune qui domine l'une et

l'autre de ces deux sciences : c'est l'idée de législation. Mais il y a deux législations : l'une morale, l'autre juridique ; l'une interne, l'autre externe. De la différence de ces deux législations naît la différence de la morale et du droit (1).

Toute législation contient deux éléments : 1° une loi qui présente *objectivement* comme nécessaire l'action qui doit être faite ; 2° un mobile qui joigne *subjectivement* à l'idée de la loi un principe capable de déterminer la volonté à faire cette action. Si le mobile de l'action n'est autre chose que la loi elle-même, l'action est *morale;* si c'est un autre mobile, par exemple l'inclination ou la crainte, elle est *légale*. La *moralité* est donc la conformité du motif de l'action avec la loi même; la *légalité* est simplement la conformité de l'action à la loi, quel que soit le motif. Par exemple, une loi commande de tenir ses engagements. Celui qui obéit à cette loi, par cela seul qu'elle le commande, est un honnête homme; celui qui agit de la même manière, pour ne pas aller en prison ou ne pas compromettre son crédit, n'est pas honnête au point de vue de la morale, mais il l'est au point de vue du droit. Car, en droit strict, peu importe le motif qui le détermine, pourvu qu'il se conforme à la loi. On peut supposer une société où personne n'obéirait à la loi du devoir, et où cette loi serait strictement exécutée par la seule force de l'inclination ou de la crainte. Ce serait une société juridique ou légale, conforme aux principes du droit, mais non de l'éthique.

(1) Kant, *Elém. mét. Introd. à la métaphys. des mœurs*, tr. fr. de J. Barni, p. 25, 29.

La morale ou l'Éthique embrasse à la fois les devoirs intérieurs et les devoirs extérieurs, car les uns et les autres peuvent être accomplis par le seul mobile du devoir. Au contraire, le droit ne s'applique qu'aux devoirs extérieurs, les seuls qui puissent être l'objet de la contrainte (1). L'un des caractères essentiels du droit, selon Kant, c'est qu'il ne s'applique qu'aux relations extérieures d'une personne avec une autre personne, en tant que les actions de l'une peuvent médiatement ou immédiatement avoir de l'influence sur l'autre. Par exemple, si je pense aux avantages que me procurerait le bien d'autrui, cette pensée peut être contraire à la règle morale; mais comme elle n'a aucune influence sur l'état d'une autre personne, ne la gêne en rien et ne la prive pas de la plus petite parcelle de ce qui lui appartient, cette pensée n'a rien de contraire au droit, ou, pour parler plus exactement, il n'y a rien là qui puisse donner naissance à un rapport de droit. Mais si je passe de la pensée à l'action, je rencontre alors un droit qui m'arrête, et me fait obstacle.

Un second caractère essentiel du droit, selon Kant, c'est qu'il consiste, non dans le rapport du désir de l'un avec la volonté de l'autre, mais dans le rapport de deux volontés (2). Si vous désirez un objet qui m'appartient, soit pour soulager vos besoins, soit pour satisfaire une fantaisie, que je veuille ou que je ne veuille pas l'accorder, que je fasse de mon libre arbitre tel usage qu'il me plaira, il n'y a pas ici entre vous et moi de rapport

(1) Kant, Introd. à la doctr. du droit, B. p. 43.
(2) *Ib. ib.*

de droit : si j'accorde, c'est pure libéralité de ma part ; si je refuse, vous n'avez pas le droit de vous plaindre, car ni votre désir ni votre besoin ne vous donnent aucun droit sur une chose qui n'est pas à vous. Supposez, au contraire, que vous me fassiez une proposition que j'accepte ; il y a là deux faits, l'offre d'une part, et l'acceptation de l'autre, qui ne sont point des désirs, mais qui sont l'une et l'autre les actes d'une volonté, ou, comme s'exprime Kant, d'un arbitre. Cette rencontre de deux volontés donne lieu à un rapport de droit. C'est de là que naît le droit des contrats. Dans ce cas, il y a égalité et réciprocité entre les deux termes du rapport ; mais il y a des cas où les deux arbitres sont dans un rapport d'inégalité, soit par une convention antérieure, soit par la nature des choses ; cela arrive dans le rapport du mari et de la femme, du père et des enfants, du maître et des serviteurs ; mais ce droit n'en réside pas moins, même en ce cas, dans le rapport de la volonté de l'un à la volonté de l'autre : c'est le droit domestique. Enfin il est des cas où le rapport de deux volontés n'est pas actuel, mais possible. Par exemple, j'occupe un terrain, par un acte de ma volonté, en l'absence de tout concurrent. Jusque-là il n'y a que l'acte individuel de mon libre arbitre : aussi jusque-là le droit de propriété n'existe-t-il qu'en puissance. En réalité, il n'y a qu'un fait d'appropriation non contesté, non contestable, et la notion de droit n'a pas lieu de s'appliquer. Elle n'intervient qu'au moment où plusieurs personnes se rencontrent et se reconnaissent réciproquement la possession légitime de certains domaines. C'est donc encore le rapport de deux ou plusieurs vo-

lontés, en tant qu'elles consentent ou ne consentent pas à se reconnaître les propriétaires dus ol, qui donne lieu à débattre la question de droit.

Il reste à déterminer la nature de ce rapport d'une volonté à une volonté, qui donne naissance, selon Kant, à la notion de droit. Il ne faut pas considérer la *matière* de la volonté, mais sa *forme* (1). La matière de la volonté, c'est le but qu'elle se propose : or peu importe que l'objet de mon libre arbitre soit l'acquisition d'un champ, d'une maison ou d'une somme d'argent; peu importe également que le mobile qui me fait agir soit l'intérêt personnel ou l'affection ou la crainte. Ce qui fonde le droit, c'est la condition générale qui doit convenir à la fois aux deux volontés : cette condition, c'est la liberté. Ainsi, quels que soient les termes d'un contrat et les intentions des parties, il y a quelque chose d'essentiel au contrat, c'est la liberté des deux volontés contractantes acceptant réciproquement les chances et les risques de leurs conventions. Il en est de même dans le droit domestique. Car à quelle condition le père, le mari, le maître de maison a-t-il des droits sur ses subordonnés? C'est à la condition que l'arbitre de l'un s'accorde avec l'arbitre des autres, selon la loi d'une liberté commune et réciproque. Enfin mon droit sur les choses n'est également fondé qu'à la condition de ne pas porter atteinte à la liberté des autres hommes, de telle sorte qu'ils puissent comme moi s'approprier ce qui leur est nécessaire dans les mêmes circonstances.

Des considérations précédentes, Kant déduit cette formule : « Est conforme au droit toute action qui per-

(1) Kant, Introd. à la doctr. du droit, B. p. 13.

met, ou dont la maxime permet au libre arbitre de chacun de s'accorder suivant une loi générale avec la liberté de tous. » De là ce principe de tous les devoirs de droit : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant des lois générales (1). »

Le pouvoir de contraindre résulte immédiatement de la notion du droit (2). Car si c'est un principe de la raison que la liberté de l'un doive s'accorder avec la liberté de l'autre, tout obstacle qui s'oppose à ma liberté est contraire au droit; en écartant cet obstacle, je ne fais que défendre ma liberté. Par conséquent, la contrainte employée pour éloigner de moi tout acte injuste, est elle-même conforme à la liberté : donc elle est juste.

Kant soutient même que le droit et la faculté de contraindre sont une seule et même chose (3). Car il écarte absolument de la notion de droit tout motif intérieur ou purement moral, par exemple le respect à la loi, et il fait consister le droit strict dans les actions extérieures. Cela posé, le droit ne peut pas consister dans la faculté d'exiger des autres qu'ils reconnaissent intérieurement la justice de nos prétentions; car peu importe leur pensée sur ce point : le droit n'est que la faculté de les faire agir conformément à ce qui est juste, soit par la contrainte, soit par la menace de la contrainte. Mais pour que la contrainte elle-même soit légitime, il faut qu'elle s'accorde avec la liberté de celui

(1) Kant, Introd. à la doctr. du droit, C. p. 4.
(2) *Ib.* D. p. 45.
(3) *Ib.* E. p. 46.

qui l'emploie et avec la liberté de celui contre lequel elle est employée : hors de là elle n'est que la force. Ainsi la contrainte qu'emploie un créancier contre son débiteur est d'accord avec la liberté de tous deux ; car d'abord le débiteur a encouru volontairement cette chance en empruntant dans de certaines conditions ; en second lieu, il doit consentir à subir une contrainte qu'il aurait lui-même le droit d'employer dans une circonstance semblable. Sans doute, indépendamment de la contrainte, il y a une raison qui impose au débiteur le devoir de rendre ce qu'il a emprunté ; mais c'est là un principe qui appartient à la morale proprement dite et dont le droit fait abstraction ; ainsi Kant finit par aboutir à cette formule qui est son dernier mot sur la nature du droit : « Le droit consiste dans la possibilité de l'accord d'une contrainte générale et réciproque avec la liberté de chacun. »

Cette théorie de Kant a un mérite remarquable : elle exclut deux fausses doctrines, qui l'une et l'autre peuvent conduire à la tyrannie ; l'une qui confond le droit avec la force, l'autre qui le confond avec la vertu : la première est celle de Hobbes et de Spinosa ; la seconde, celle de Platon.

Selon Hobbes et Spinosa, chaque homme a un droit absolu sur toutes choses : mais le droit absolu de l'un s'opposant au droit absolu de l'autre, il suit nécessairement que c'est la force qui décide : par conséquent, le principe se détruit lui-même. Selon Kant au contraire, le droit ne peut être l'ennemi du droit. Tout usage de ma liberté qui nuit à la liberté d'autrui est contraire au droit. La limite de ma liberté n'est donc pas dans la

force dont je puis faire usage, mais dans la faculté que doivent avoir les autres hommes d'user de leur liberté, comme j'use de la mienne. Par exemple, j'ai le droit de me conserver; et je ne puis me conserver moi-même, que par l'usage libre de ma volonté : j'ai donc le droit de prendre un fruit qui n'appartient à personne, de pêcher dans un ruisseau, que nul ne s'est encore approprié : mais ce droit que j'ai, un autre l'a également; sa liberté est égale à la mienne; je ne puis donc lui arracher de force le fruit qu'il s'est approprié avant moi, ni le chasser de la place qu'il a occupée : je ne puis que saisir un autre fruit et une autre place. Le droit consiste donc dans l'accord de la liberté de l'un avec la liberté de l'autre; et tout ce qui viole cet accord est tyrannie.

D'un autre côté, tout ce qui ne nuit pas à la liberté d'autrui est dans mon droit en ce sens que nul n'a le droit de m'en empêcher. C'est ainsi qu'une chose, illégitime en soi, peut être licite, par rapport aux autres hommes : par exemple, l'intempérance qui est un vice, n'est pas contraire au droit, tant qu'elle ne nuit à personne : en un mot, nul n'a le droit de contraindre un autre homme à la vertu, à moins qu'il n'ait reçu cette mission de la nature ou de la convention (par exemple, le père ou le pédagogue). En principe, je ne puis rien sur la liberté d'autrui, à moins qu'il n'en fasse usage contre moi. Ce que je ne puis pas, la loi ne le peut pas davantage, car la loi n'est que l'expression de la volonté générale; et je ne puis pas vouloir qu'aucun homme soit contraint dans l'usage de sa liberté, tant que cet usage s'accorde avec la liberté de tous. Par conséquent, autre chose est le droit, autre chose est la vertu. La sé-

paration de ces deux objets n'est pas moins nécessaire à la vertu qu'au droit : car, assujettir la vertu à la contrainte légale, c'est lui ôter son caractère propre, qui consiste, comme le dit Kant, à obéir à la loi morale par respect pour la loi, et non par crainte.

Mais en admettant la formule de Kant, comme indiquant avec précision le milieu vrai entre la doctrine de Hobbes, et celle de Platon, nous devons remarquer cependant qu'elle nous donne le signe extérieur du droit pour le droit lui-même. Que cette définition soit un bon critérium pour reconnaître ce qui est de droit, je le veux bien : mais elle ne pénètre pas jusqu'à l'essence ; et pour parler le langage de Kant, sa définition fournit si l'on veut la *forme* du droit, mais non pas sa *matière*. Car il dit bien que le droit est l'accord de la liberté de chacun avec la liberté de tous, mais il ne dit pas pourquoi un tel accord doit exister. Il faut pourtant que chaque liberté, prise en soi, soit déjà quelque chose de sacré, pour faire respecter en elle ce qu'elle doit aussi respecter en autrui. Il faut qu'il y ait des droits préexistants pour que chaque liberté soit limitée par la liberté des autres. Le droit est donc antérieur à toute rencontre et à tout accord des volontés ; il ne résulte donc pas de cet accord.

Définir le droit, comme fait Kant, l'*ensemble des conditions* sous lesquelles la liberté de chacun s'accorde avec la liberté de tous, n'est-ce pas le réduire à une abstraction ? Ces conditions sont en elles-mêmes indéterminées : elles sont telles ou telles dans telles circonstances. Généralisez ces circonstances, vous avez, selon Kant, le *droit*. Mais le droit n'est pas une condition ni

une somme de conditions; c'est une qualité inhérente à l'être moral, une véritable puissance antérieure et supérieure aux conditions dans lesquelles elle peut se développer. Sans doute cette puissance qui existe à la fois chez tous les hommes ne peut pas être en contradiction avec elle-même : de là vient que le droit de l'un doit s'accorder avec le droit de l'autre. On peut ensuite abstraitement et extensivement appliquer la dénomination de droit aux règles qui régissent cet accord; mais ces règles ne sont pas plus le droit que les règles de la rhétorique ne sont l'éloquence.

On peut partir, dans la détermination de l'idée de droit, de cette définition de Leibnitz : « Le droit est un *pouvoir moral,* comme le devoir est une *nécessité morale.* » Il est remarquable que Kant, qui a emprunté à Leibnitz la seconde partie de cette définition, puisqu'il définit souvent le devoir une contrainte morale, n'ait pas adopté aussi la première : cela pourrait aisément s'expliquer par la nature même de sa philosophie, qui ramène tout à des *règles,* et méconnaît la puissance active, qui est la source de l'être et de la vie. Quoi qu'il en soit, il est très-juste de dire que le droit est un *pouvoir*, car tout ce qui est capable d'opposer quelque résistance ou d'empêcher quelque action, est à juste titre appelé un pouvoir. Or c'est là un des caractères du droit. Un enfant n'est pas plus difficile à briser qu'une branche d'arbre. Cependant cette frêle nature tient en échec une force bien supérieure par cette mystérieuse défense que l'on appelle le droit. Nul doute qu'il n'y ait dans la nature de l'enfant un pouvoir qui s'oppose aux mauvais traitements et à la violence; mais c'est un pou-

voir d'une nature particulière, car il s'associe à la faiblesse même. C'est ainsi que nous avons un pouvoir sur celui qui nous a donné sa parole, même lorsque nous n'avons aucune force pour le contraindre à l'exécuter. Quelquefois ce pouvoir moral est accompagné du pouvoir physique, comme dans le droit paternel: mais la conscience distingue très-bien ces deux pouvoirs, et comprend que l'un ne dérive pas de l'autre.

Quel est enfin dans l'homme le fondement d'un tel pouvoir? Kant nous fournit lui-même, dans un autre de ses ouvrages, la réponse à cette question. L'homme, et en général toute créature raisonnable, existe, dit-il, *comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen* pour l'usage arbitraire de telle ou telle volonté (1). » Les objets de nos inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle et relative, celle de *moyens* : c'est pourquoi on les appelle des *choses* : au contraire on donne le nom de *personnes* aux êtres raisonnables qui ne peuvent être employés comme *moyens*, et qui par conséquent restreignent la liberté de chacun et lui sont un objet *de respect*. En un mot, les personnes ont seules une valeur absolue : d'où il suit qu'elles doivent se respecter les unes les autres; et ainsi le principe du droit : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant des lois générales, » ce principe dépend évidemment de cet autre principe, qui est selon Kant une des formes de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne,

(1) Fondement de la métaphys. des mœurs, sect. II, p. 69 et suiv.

soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen. »

Cette théorie de l'humanité, considérée comme *fin en soi*, c'est-à-dire, comme ayant, en tant que nature raisonnable, une valeur absolue, est l'une des plus belles idées de la morale de Kant. Il est à regretter qu'elle ne soit exposée en quelque sorte que d'une manière accidentelle dans les Fondements de la métaphysique des mœurs, qu'elle ne reparaisse pas dans la Critique de la raison pratique, et qu'il n'y soit pas même fait allusion dans la Doctrine du droit. C'est là pourtant qu'est le vrai principe du droit : c'est dans ce principe qu'est la justification et la raison d'être de la philosophie du XVIIIe siècle.

Il nous est impossible d'exposer ici toutes les parties de la théorie du droit. Et cependant, il n'y a pas une seule question que Kant n'ait abordée, et traitée avec l'originalité qui lui est propre. Nous nous arrêterons seulement à sa théorie fort curieuse et singulièrement ardue de la propriété. Le lecteur voudra bien nous permettre de suivre ici l'auteur allemand dans tous les plis et replis de sa subtile dialectique. Je voudrais établir que Kant a donné une définition solide et profonde de la propriété, mais qu'il n'en a pas donné la démonstration.

Voici sa définition (1) : « Le mien de droit, *meum* » *juris* (la propriété), c'est ce qui est avec moi dans » un tel rapport que je me trouverais lésé si un autre en » faisait usage sans mon contentement. » Il reproduit

(1) Doct. du droit, part. I, c. I, § 1.

la même définition au § 5 sous une autre forme : « Le » mien extérieur, dit-il, est la chose hors de moi dont » on ne pourrait m'empêcher d'user à mon gré sans me » léser. » Ces deux définitions sont identiques et expriment les deux aspects sous lesquels on peut considérer la propriété : l'un négatif, l'autre positif; le mien de droit, c'est ce dont je puis exclure les autres, et ce dont nul ne peut m'exclure. Que cette définition soit exacte, et qu'elle exprime bien le double caractère de la propriété, je ne le nie pas : je tiens seulement à constater que ce n'est qu'une définition, c'est-à-dire une notion abstraite, à laquelle il est fort possible que rien ne corresponde en réalité. En effet, cette définition revient à ceci : « Étant donné un objet, tel que personne n'en puisse user sans mon consentement, j'appelle cet objet *mien.* » Mais cet objet est-il donné? voilà la question.

Kant fait un pas de plus, et il distingue deux espèces de possession : l'une qui consiste purement et simplement dans la détention de l'objet, le fait de l'avoir actuellement en notre pouvoir; l'autre qui est indépendante des conditions du temps et de l'espace, et en vertu de laquelle je puis dire qu'une chose est mienne, quoique je ne l'aie pas actuellement entre les mains. « Ainsi je n'ap» pellerai pas mienne une pomme parce que je l'ai dans » la main, mais seulement si je puis dire : je la possède, » quoique je l'aie déposée quelque part. De même, je » ne puis dire du sol sur lequel je suis couché qu'il est » mien pour cette raison : je ne puis le qualifier ainsi que » si je puis affirmer qu'il sera encore en ma possession » lorsque j'aurai changé de place. » Cette distinction

n'est autre chose que celle qui est reconnue par tous les jurisconsultes entre la possession et la propriété; mais elle est ramenée très-habilement par Kant aux principes de sa philosophie. Il appelle l'une possession *empirique* (phénomenon), parce qu'elle n'a lieu que dans un point déterminé de l'espace et du temps; l'autre, possession *intelligible* (noumenon), parce qu'elle a lieu en dehors de toute condition d'espace et de temps, et qu'elle indique simplement un rapport de moi à quelque chose hors de moi.

Mais cette distinction, quelque juste et fine qu'elle soit, ne va pas plus loin cependant que la définition même. Car pour que je puisse être lésé par l'usage qu'un autre fait de ma chose sans mon consentement, il faut bien que la *détention* soit quelque chose de différent de la véritable possession; sans quoi, celui qui en fait usage en deviendrait par cela même propriétaire, puisque l'usage n'est pas possible sans une certaine détention. Par conséquent, dans la définition du mien de droit est déjà contenue la notion d'une possession intelligible, ou pour mieux dire elle n'est autre chose que cette notion même. Au reste, je ne prête pas cette déduction à Kant; c'est lui-même qui la fait dans les termes suivants : « La condition subjective de la possibilité de » l'usage en général est la possession. Mais quelque » chose d'extérieur ne saurait être mien que si je puis » me supposer lésé par l'usage qu'un autre ferait d'une » chose en possession de laquelle je ne serais pourtant » pas. Avoir quelque chose comme sien est donc contra- » dictoire, si le concept de la possession n'est pas sus- » ceptible de deux sens différents, c'est-à-dire si l'on

» ne peut distinguer la possession *sensible* et la pos-
» session *intelligible*, en entendant par la première la
» possession *physique* et par la seconde la possession
» *purement intelligible* du même objet. »

Mais cette notion de la possession intelligible étant tirée analytiquement de la définition du mien de droit, ne nous apprend rien de plus que cette définition même, sur la possibilité d'une telle possession. Aussi Kant se pose-t-il la question suivante : Comment la possession intelligible est-elle possible?

La possibilité de la possession empirique ou physique ne souffre pas de difficultés : « La proposition de
» droit qui est relative à la possession empirique est
» analytique (1) : car elle ne dit rien de plus que ce qui
» résulte de cette possession suivant le principe de
» contradiction, c'est-à-dire que si je suis le détenteur
» d'une chose, celui qui s'en empare sans mon con-
» sentement affecte et diminue le mien intérieur (ma
» liberté), et par conséquent suit une maxime directe-
» ment contraire à l'axiome du droit. La proposition
» qui a pour objet la légitimité de la possession empi-
» rique ne dépasse donc pas le droit d'une personne
» par rapport à elle-même (2). »

Mais je ne puis pas conclure de la même manière dans le second cas, je veux dire dans le cas de la possession intelligible. Ma liberté n'emporte pas par elle-

(1) Kant appelle proposition *analytique*, celle où l'on ne peut nier l'attribut du sujet sans contradiction. Dans le cas dont il s'agit, on ne peut nier la possession actuelle sans nier la liberté : par conséquent celle-ci étant donnée, l'autre l'est également. La proposition est analytique et évidente par elle-même.

(2) Doct. du droit, part. I, c. I, § 6.

même un droit sur un objet, qui n'est pas actuellement l'objet de mon arbitre, puisque je n'en suis pas détenteur ; comment le droit peut-il s'étendre de cette sphère intérieure dans une sphère indéterminée, où le moi n'est pas, où du moins il n'est qu'idéalement ? Enfin, comment est possible la possession d'un objet à distance et dans la durée, ou plutôt abstraction faite de l'espace et de la durée? Cette proposition est *synthétique* (1), puisqu'elle ajoute au sujet une espèce de possession qui ne dérive pas nécessairement de sa liberté.

Voilà le problème : il est hardiment et profondément posé. Voyons la solution.

Selon Kant, la raison pratique n'a pas autre chose à faire pour répondre à cette question que d'écarter toutes les conditions de l'intuition qui fondent la possession empirique, c'est-à-dire l'espace et le temps ; et par le seul fait qu'elle élimine ces conditions, elle fonde et étend le concept de droit hors de toute condition empirique.

Mais j'ai beau creuser les conditions de cette épreuve éliminative, je ne vois absolument rien qui puisse servir de fondement à une si étrange extension de droit, le droit de la personne sur un objet situé hors d'elle, et dont elle n'a pas la détention actuelle. Je ne puis voir ici qu'un artifice logique, qui résout la difficulté par ses termes mêmes, et où la réponse est absolument identique à la question. Il s'agit de savoir comment une possession autre que la possession empirique est possible:

(1) Kant appelle proposition *synthétique* celle où l'on peut affirmer le sujet sans l'attribut, où par conséquent celui-ci est *ajouté* au sujet, et n'y est pas contenu en vertu du principe de contradiction.

on répond qu'il suffit, pour concevoir cette possibilité, d'écarter les conditions de la possession empirique. On dit qu'il est de l'essence de la raison pratique de fonder des propositions de droit *extensives* par la seule *élimination* des conditions empiriques. Mais c'est là précisément le problème; et si la chose est évidente de soi, il ne fallait pas la donner comme un problème. Mais la chose n'est nullement évidente de soi; car on ne voit pas comment une opération tout abstraite de la raison, à savoir l'élimination de l'espace et du temps, suffit pour étendre mon droit d'une manière effective, en dehors du temps et du lieu actuel. Kant a eu grandement raison de dire qu'il y avait là un problème; mais il ne nous fournit aucun élément de solution

Sans doute, si le principe de la possession intelligible était donné en soi comme une règle nécessaire de la liberté, il serait inutile, pour en montrer l'application, d'y ajouter les notions de l'espace et du temps, comme on est obligé de le faire pour la connaissance spéculative des objets; mais la question est précisément d'établir que ce principe est une règle. Jusqu'à présent il n'est autre chose qu'une définition.

Kant a si bien senti le vice de sa théorie, qu'à sa définition, dont il est impossible de rien tirer, il a ajouté un axiome ou un postulat, qu'il appelle *postulat juridique de la raison pratique*, qui, selon nous, n'a pas plus de fécondité. Mais il faut l'examiner de plus près.

Voici ce postulat : « Il est possible que j'aie comme » mien un objet extérieur quelconque de mon arbitre, » c'est-à-dire qu'une maxime d'après laquelle, si elle » avait force de loi, un objet de l'arbitre devrait être

» en soi sans maître, est nulle de soi (1). » En d'autres termes, une loi qui interdirait à chacun de s'approprier un objet quelconque auquel se serait appliquée sa volonté, et selon laquelle cet objet devrait être considéré comme étant sans maître, est contraire au droit

Voici maintenant la démonstration. Un objet de mon arbitre est un objet dont j'ai physiquement le pouvoir de me servir. Dire que cet objet ne peut pas devenir mien, c'est dire que je dois mettre hors de mon usage et hors de tout usage des choses pouvant servir, ce qui d'une part est contradictoire en soi, et d'autre part met la liberté en contradiction avec elle-même.

Mais je remarque que ce postulat peut avoir deux sens : car le mot *avoir* a deux sens, selon Kant. On peut *avoir* un objet d'une manière empirique ou d'une manière intelligible. Le premier est la détention, le second est la propriété. Si le mot *avoir* signifie ici possession intelligible, alors la possibilité d'une telle possession n'a plus besoin d'être démontrée, puisqu'elle est posée d'abord dans le postulat du droit, et par conséquent la démonstration si compliquée que nous avons combattue tout à l'heure est parfaitement inutile; toute la théorie de la propriété se réduit à une définition et à un axiome. Mais si le mot *avoir*, dans le postulat, ne s'entend que dans un sens empirique, ce postulat ne peut pas servir à la démonstration de la possession intelligible ou de la propriété.

Kant raisonne ainsi : « Vouloir m'imposer comme » condition de la possession d'une place, la nécessité » de l'occuper constamment de ma personne, ce serait

(1) Doct. du droit, part. I, c. I, § 11.

» soutenir qu'il n'est pas possible d'avoir à titre de » sien quelque chose d'extérieur. » Ainsi nier la possession intelligible, c'est nier le postulat juridique.

Pour que ce fût juste, il faudrait que dans le postulat, *avoir quelque chose comme sien* signifiât précisément l'avoir en dehors de l'espace et du temps. Dans ce cas, le raisonnement est juste, mais ce n'est qu'une tautologie. Mais si ces termes signifient simplement posséder actuellement une chose en tant qu'on en fait usage, le raisonnement n'est pas concluant; car, dans ce cas, exiger pour la possession d'une place que je l'occupe de ma personne, ce n'est pas nier absolument que je puisse avoir cette place comme mienne, ce n'est donc pas nier absolument le mien extérieur, et par conséquent ce n'est pas aller contre le postulat juridique, si ce postulat ne s'étend pas au delà de la possibilité d'une possession empirique.

Or je dis maintenant que le sens du postulat est et ne peut être que ce dernier sens, et qu'il n'est évident qu'à cette condition. En effet, quelle est la raison que fait valoir Kant en faveur du postulat juridique? Nier, dit-il, la possibilité de quelque chose de mien, c'est vouloir que la liberté se prive elle-même de l'usage de son arbitre, en mettant hors de tout usage possible des objets pouvant servir. Mais cela ne serait vrai que si je niais toute possession, même empirique ; car si j'admets une possession empirique, je ne mets pas hors de tout usage des choses pouvant servir, je dis seulement que pour l'homme les choses ne deviennent siennes qu'autant qu'il en fait usage ; je n'empêche pas la liberté de se servir des choses utiles, mais j'établis que

son droit sur ces choses ne s'étend pas au delà de l'usage. Le problème est précisément de faire voir que l'usage des choses rend nécessaire une possession qui s'étende au delà du simple usage; et cela n'est pas contenu dans le postulat, car le postulat est une proposition analytique, et la proposition qu'il s'agit d'établir est synthétique.

Kant se décide enfin à sortir de ces abstractions et à chercher dans l'expérience l'origine et le principe de la propriété; mais il n'est pas plus heureux dans cette nouvelle entreprise. Il adopte le principe des jurisconsultes, l'occupation sanctionnée par la loi (1). Mais ce principe est tout à fait insuffisant pour résoudre le problème posé par Kant. Ce problème est celui-ci : Comment de la possession empirique ou de la détention actuelle puis-je passer à la possession intelligible, c'est-à-dire à la propriété? L'occupation explique très-bien la possession empirique. Lorsqu'une chose n'est à personne, elle est à celui qui s'en empare et qui s'en sert: nier cela, ce serait, comme dit Kant, mettre hors de tout usage des choses pouvant servir. Mais le fait de s'emparer d'une chose peut-il donner sur cette chose un pouvoir indépendant de l'espace et du temps? Comment se pourrait-il faire que pour m'être couché à une place quelconque du sol, cette place fût encore à moi, même après que je l'aurais quittée? L'occupation ne donne pas un droit qui dépasse le temps de l'occupation elle-même. On a employé souvent dans cette question la comparaison du théâtre, où les meilleures places sont à ceux qui arrivent les premiers. Mais la place

(1) Doct. du droit, part. I, c. I, § 14.

que j'occupe dans un théâtre n'est pas mienne à perpétuité, elle ne l'est que pendant la durée du spectacle. L'occupation ne s'étend pas plus dans l'espace que dans le temps. Pourquoi l'occupation d'une place déterminée me donnerait-elle un droit sur la place qui est à côté? En supposant que l'occupation puisse avoir cette vertu, jusqu'où s'étendra son droit? « Suffit-il, » dit J.-J. Rousseau, de mettre le pied sur un continent » pour s'en déclarer le maître et en exclure à jamais tous les autres hommes? » Kant, pour fixer les limites de ce droit d'occupation, dit que chacun peut s'approprier ce qu'il a le pouvoir de défendre (1); d'où il suit que c'est la force qui devient le signe et le titre justificatif du droit. « Lui, le philosophe de la liberté et du » droit, dit le traducteur de Kant dans son excellente » introduction, soumet ici le droit à la force, et cher- » che dans un élément physique et indépendant de la » liberté humaine, une limite qui ne doit relever que » de la liberté et de la justice. Il oublie que ce n'est » pas la puissance de défendre une terre qui en fait la » légitimité, mais que c'est au contraire cette légiti- » mité qui en autorise la défense (2). »

Chose étrange! Kant a méconnu le seul principe qui pût résoudre le problème tel qu'il l'a posé, c'est-à-dire le principe du travail. C'est le travail seul qui peut changer la possession empirique en possession intelligible. Le travail, en déposant en quelque sorte un signe de ma présence dans les différents lieux de l'espace qui ont été successivement l'objet de mon activité, per-

(1) Doct. du droit, § 15.

(2) Intr. du tr. p. 156.

pétue l'occupation, et, en imprimant aux objets le sceau de ma personnalité, lui permet de franchir l'espace et le temps. En passant d'un sillon à un sillon, j'étends ma possession sans rien perdre de ce que je possédais antérieurement; car ce sillon, œuvre de mon industrie, garde le témoignage de ma présence, et oppose ainsi une barrière insurmontable à une nouvelle occupation. Kant a vu avec profondeur que tout le mystère de la propriété était dans cette extension de la volonté dans l'espace et dans le temps; mais il a expliqué cette extension par une opération abstraite et toute négative de l'entendement, au lieu d'en chercher le sens dans le fait de la personnalité vivante, qui conquiert l'espace et le temps, et dont les œuvres ne passent pas avec les actions.

L'étude de la propriété, quoique appartenant au droit privé, nous conduit cependant au droit public; car, selon Kant, la propriété, tant qu'il n'y a pas de droit public ou de lois, n'est que *provisoire* : ce n'est que dans l'Etat qu'elle devient *péremptoire* (1). Cette vue, qui est très-juste et qui tranche le nœud des objections soulevées par la théorie de Rousseau, ne peut être bien comprise qu'après l'exposition des principes de la politique de Kant.

La politique de Kant, sans être remarquable par l'invention, est cependant d'un assez grand intérêt. On y voit l'auteur adopter les plus importantes idées de la politique du XVIIIe siècle; et déjà cette adhésion est par elle-même un fait intéressant; mais de plus, en exposant

(1) Doct. du droit, § 15.

ces idées, Kant leur imprime son cachet; il les transforme et les éclaircit; et sur quelques points, il les améliore profondément.

Une des questions les mieux traitées par lui, et aussi l'une des plus négligées par les publicistes du temps, c'est la question de l'accord entre la politique et la morale (1). Kant défend la nécessité de cet accord contre la politique empirique et machiavélique.

« La politique dit : Soyez prudents comme les serpents. La morale y ajoute la restriction : Et simples comme les colombes. Si l'un et l'autre est incompatible dans un même précepte, la politique sera réellement en opposition avec la morale; mais si ces deux qualités doivent absolument se trouver réunies, l'idée du contraire est absurde, et l'on ne peut plus même proposer comme problématique la question : Comment on accorderait la politique et la morale (2). » Or, l'opposition absolue que l'on suppose entre les principes de la morale et les maximes de la politique, ne peut être admise que par ceux qui ne reconnaissent aucune morale. Dans ce cas, l'art de conduire les hommes ne diffère point de l'art de conduire les animaux, et devient un simple mécanisme, comme il l'est trop souvent en effet. Mais on voit que ce n'est pas là opposer la morale à la politique, c'est sacrifier l'une à l'autre. Or, on ne peut aller jusque-là; car si l'on n'admet pas cette maxime un peu naïve : « L'honnêteté est la meilleure politique, » on admet certainement celle-ci : « L'honnêteté vaut mieux que toute politique. » De plus on peut bien se faire une idée

(1) Projet de paix perpétuelle, appendice I et II.

(2) App. I. De l'opposition de la politique et de la morale.

d'un *politique moral*, mais non d'un *moraliste politique* ; en effet la pensée d'un homme qui n'écoute que son devoir pour agir et laisse la conséquence se produire naturellement, c'est-à-dire d'un politique moraliste, n'a rien que de clair et d'intelligible ; mais celle d'un homme qui veut ramener la morale à un mécanisme et traiter les hommes comme des moyens, quoique plus conforme peut-être à la réalité, n'en est pas moins en elle-même absurde et contradictoire.

Le moraliste politique se persuade qu'il possède vraiment la pratique de la politique ; il n'a que la pratique des affaires et l'entente de son propre intérêt. La facilité avec laquelle il se prête aux circonstances lui fait croire qu'il est capable de juger des principes, ou plutôt il mesure les principes à son expérience étroite et personnelle. Comme il connaît un grand nombre d'hommes, il se flatte de connaître l'homme, et il veut porter partout son esprit de procédure mécanique et de contrainte servile. Enfin il ne voit d'autre mesure du droit absolu que les codes et les constitutions. Il n'agit que d'après des maximes sophistiques, telles que celle-ci : 1° *Fac et excusa*. Commence par agir, tu t'excuseras ensuite. 2° *Si fecisti, nega*. Nie tout ce que tu as commis. 3° *Divide et impera*. Divise pour régner.

Tels sont les maximes, les jugements et les pratiques de la fausse politique. Le politique moral, au contraire, part de l'idée du droit. Partout où il apercevra des défauts dans l'Etat, je veux dire des choses contraires au droit et à la raison, il essaiera de les corriger peu à peu, et de transformer les sujets d'esclaves en hommes. Non pas qu'il doive imiter les *moralistes des-*

potiques, qui vont contre l'expérience, l'opportunité et le possible; le politique moral ne marche qu'à pas lents, et craint toujours de faire plus de mal par des réformes intempestives que par une sage temporisation.

Le politique vulgaire cherche d'abord le but; mais en le cherchant il le manque; car comment connaître assez le mécanisme de la nature pour s'assurer de réussir toujours par les moyens même les plus habiles en apparence? Au contraire, le politique moral établit ce principe : « Cherchez premièrement le règne de la pure raison pratique et de la justice, et votre but vous sera donné par-dessus. » Car la morale ou le droit n'est pas en contradiction avec le bien, et même le bien-être des hommes. Elle est même le plus sûr moyen de le leur assurer. « Cette sentence un peu cavalière, mais vraie: *Fiat justitia, pereat mundus,* c'est-à-dire que la justice règne, dussent périr tous les scélérats de l'univers; cette sentence, qui a passé en proverbe, est un principe de droit bien énergique, et qui tranche courageusement tout le tissu de la ruse ou de la force. »

Il faut donc reconnaître le lien de la politique et de la morale, et la dépendance de l'une à l'autre. En principe, l'ordre de la volonté est le premier, et l'ordre de la nature ne vient qu'ensuite. Ne rechercher que le second, c'est les manquer tous les deux : chercher le premier est le moyen sûr de trouver le second. Ainsi, quoique en pratique l'union de la morale et de la politique rencontre d'éternels obstacles dans les passions de chaque homme et dans les mauvaises dispositions des gouvernements, « la vraie politique ne saurait faire un pas sans avoir auparavant rendu hommage à

la morale... Les droits de l'homme doivent être tenus pour sacrés, quelque grands sacrifices que cela puisse coûter au pouvoir qui gouverne... Toute politique doit s'incliner devant le droit, et c'est ainsi seulement qu'elle peut espérer d'arriver, quoique lentement, à un degré où elle brille d'un éclat durable. »

Kant prétend même donner une formule, suivant laquelle on pourra juger si la politique est ou n'est pas d'accord avec la morale. Voici cette formule : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui, *dont la maxime n'est pas susceptible de publicité*, sont injustes. » La *publicité* devient donc un *criterium* de la moralité du gouvernement. En effet, une maxime qu'on ne saurait déclarer tout haut, qu'il faut absolument tenir secrète, sous peine de ne pas réussir, et que l'on ne pourrait faire connaître publiquement sans soulever l'opposition de tous, une telle maxime ne peut devoir qu'à l'injustice dont elle menace chacun cette résistance universelle. A la vraie politique, qui peut ouvertement déclarer ses principes, s'oppose la *casuistique* politique, qui ne le cède en rien à celle des meilleurs Jésuites. Les règles de cette casuistique sont : la *restriction mentale*, dont elle fait usage dans la rédaction des traités publics, où elle a soin d'employer des expressions qu'elle puisse, selon l'occasion, interpréter à son avantage ; le *probabilisme*, qui consiste à imaginer dans les autres de mauvais desseins ou à chercher dans l'apparence d'une supériorité possible un motif légitime de ruiner des Etats pacifiques ; enfin le *péché philosophique*, qui consiste à regarder comme une peccadille très-pardonnable l'absorption d'un petit

État par un plus grand. Tous ces mensonges de la fausse diplomatie ne se rencontrent pas seulement dans les rapports des gouvernements entre eux, mais encore dans les rapports des gouvernements avec leurs sujets.

Abordons maintenant la politique proprement dite. Je n'examinerai que trois points principaux : 1° la théorie du contrat social; 2° la séparation des pouvoirs; 3° enfin le droit d'insurrection.

Kant, avons-nous dit, adopte entièrement les idées du XVIII[e] siècle. Il emprunte à Rousseau la théorie du *contrat originaire* (*pactum originale*), et à Montesquieu le principe de la séparation des pouvoirs. Ce qui lui appartient en propre, c'est sa remarquable polémique contre le droit d'insurrection.

Voici d'abord la théorie du *contrat social*, reproduite d'après les termes mêmes de Rousseau, sauf une modification importante que l'on remarquera : « L'acte par lequel un peuple se constitue lui-même en État, *ou plutôt la simple idée de cet acte, qui seule permet d'en concevoir la légitimité*, est le contrat originaire, en vertu duquel tous (*omnes et singuli*) dans le peuple déposent leur liberté extérieure pour la reprendre aussitôt comme membres d'une République, c'est-à-dire du peuple en tant qu'État (*universi*) (1). »

Kant adopte donc dans ses termes mêmes le principe du *contrat social*. Mais en même temps il le développe, le précise ou le rectifie en plusieurs points importants.

Et d'abord il établit que le contrat social n'est pas à ses yeux un fait historique, mais une pure idée. « Ce

(1) Doctrine du droit, § 46.

n'est là qu'une *pure idée* de la raison, mais une idée qui a une réalité pratique incontestable, en ce sens qu'elle oblige tout législateur à dicter ses lois de telle sorte qu'elles aient pu émaner de la volonté collective de tout un peuple, et tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, à se considérer comme s'il avait concouru à former une volonté de ce genre (1). » En un mot, le contrat social est en quelque sorte la *forme à priori*, sans laquelle nous ne pouvons pas penser un Etat, quelle que soit d'ailleurs son origine empirique.

En second lieu, le contrat social ne fonde pas le *tien* et le *mien*, c'est-à-dire le juste, mais seulement le garantit : « Si l'on ne voulait reconnaître, dit-il, même provisoirement, pour légitime aucune acquisition antérieure à l'état civil, cet état lui-même serait impossible. En effet, quant à la forme, les lois qui règlent le tien et le mien dans l'état naturel ne contiennent pas autre chose que ce que prescrivent celles de l'état civil, en tant qu'on conçoit celui-ci uniquement d'après des idées rationnelles; toute la différence est que ce dernier détermine les conditions qui assurent l'exécution des lois du premier (2). » La seule différence qu'il y ait entre l'*état de nature* et l'*état civil*, c'est que dans le premier il n'y a point de *justice distributive* (3). L'état *civil* ou *juridique* ne contient rien de plus que l'état de nature, quant à la matière; c'est-à-dire que les devoirs des hommes entre eux restent les mêmes dans les deux cas. Il n'en diffère que par la

(1) Kant, Rapports de la théorie et de la pratique (Voy. trad. des Eléments métaphysiques du droit, par J. Barni, p. 362.

(2) Doct. du droit, § 65.

(3) *Ib.* § 41.

forme, c'est-à-dire par les conditions universelles et publiques qui permettent à chacun de jouir de son droit.

Troisièmement, enfin, c'est un devoir pour l'homme de passer de l'état de nature à l'état civil : « *Tu dois*, à cause du rapport de coexistence qui s'établit inévitablement entre toi et les autres hommes, sortir de l'état de nature pour entrer dans un état juridique, c'est-à-dire dans un état de justice distributive (1). » En effet, si dans un Etat où le tien et le mien n'est pas garanti, personne n'est tenu à respecter le droit d'autrui, n'étant pas assuré qu'on respectera le sien, et s'il est vrai de dire qu'en agissant ainsi on n'est pas injuste envers autrui, il n'est pas moins vrai que c'est une grande injustice en général que de vouloir persister dans un Etat où personne n'est assuré contre la violence. Et il n'est pas nécessaire, pour établir ce principe, de prouver par l'expérience qu'avant tout état civil, les hommes sont nécessairement ennemis l'un de l'autre, comme l'a fait Hobbes. Car lors même que cet Etat ne serait pas précisément un Etat injuste, ce serait du moins un Etat privé de garantie légale (*status justitia vacuus*), où le droit serait controversé, et où, par conséquent, toute acquisition ne serait que *provisoire*.

Par ces trois principes, Kant dénoue toutes les difficultés élevées contre la doctrine de J.-J. Rousseau. Passons à la théorie de la séparation des pouvoirs.

« Tout Etat, dit Kant, renferme en soi trois pouvoirs, c'est-à-dire que l'unité de la volonté générale s'y décompose en trois personnes (*trias politica*) : le *souve-*

(1) Doct. du droit, § 42.

rain pouvoir, qui réside dans la personne du législateur; le *pouvoir exécutif,* dans la personne qui gouverne; et le *pouvoir judiciaire*, dans la personne du juge. Ce sont comme les trois propositions d'un syllogisme pratique : la majeure, qui contient la *loi* d'une volonté; la mineure, l'*ordre* de se conduire d'après la loi; enfin la conclusion (la *sentence*), qui décide ce qui est de droit dans le cas dont il s'agit (1). »

La distribution de ces trois pouvoirs dans les divers Etats est ce que Kant appelle la *forme du gouvernement* (forma regiminis). Il faut la distinguer de la *forme de la souveraineté* (forma imperii), qui a rapport au nombre de personnes qui jouissent de la souveraineté. Selon cette seconde division (*forma imperii*), l'Etat est *monarchique*, *aristocratique* ou *démocratique*. Selon la première (*forma regiminis*), l'Etat est *républicain* ou *despotique* (2).

L'Etat *républicain* est celui où le pouvoir législatif est séparé du pouvoir exécutif. Le *despotique* est celui où ces deux pouvoirs sont confondus. Or, toute forme de gouvernement qui n'est pas *représentative,* c'est-à-dire où le pouvoir législatif n'est pas différent de l'exécutif, n'en est pas une : « car, le législateur ne peut être, en une seule et même personne, l'exécuteur de sa volonté (de même que dans un syllogisme l'universel de la majeure ne peut être en même temps dans la mineure la subsomption du particulier sous l'universel).» En jugeant d'après ces principes les trois formes principales de la souveraineté, Kant trouve que la démocratie

(1) Doct. du droit, § 65.

(2) Projet de paix perpétuelle, sect. II.

est nécessairement despotique, parce que tous y ont à la fois le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif ; que dans l'aristocratie il est plus facile d'arriver à une constitution représentative ; et enfin que c'est la monarchie qui s'y prête le mieux. Cette théorie est très-vraie, si l'on divise les gouvernements, comme l'a fait Rousseau, par le principe du pouvoir exécutif. Car, si la démocratie est le gouvernement où tous ont en même temps le pouvoir exécutif, il faut qu'ils aient en même temps le pouvoir législatif ; et, au contraire, dans la monarchie, de ce que le monarque a le pouvoir exécutif, il ne s'ensuit pas qu'il ait le législatif. Si, au contraire, on divise les gouvernements par le principe du pouvoir législatif, on arrivera à des conclusions tout opposées. Car, de ce que le peuple est législateur, il ne s'ensuit pas qu'il soit magistrat, et il peut confier l'exécution à un chef ou à un directoire responsable. Au contraire, si la monarchie est le gouvernement où un seul est législateur, il est impossible qu'il ne soit pas en même temps pouvoir exécutif ; et c'est ainsi le gouvernement qui se prête le moins à cette séparation. Il y a donc ici, dans la pensée de Kant, quelque confusion, qui vient sans doute de ce que les termes ne sont pas suffisamment définis. Mais, ce qui paraît ressortir très-clairement de cette théorie, c'est que Kant est partisan de la *monarchie représentative*, c'est-à-dire d'un système de gouvernement où un seul a le pouvoir exécutif, et où le peuple fait la loi par l'intermédiaire de ses représentants.

Mais la question que Kant a traitée avec le plus de soin, de force et d'originalité, est la question du droit de

résistance au pouvoir civil, et, pour l'appeler par son vrai nom, du droit d'insurrection.

Avant d'exposer ses idées sur ce point, résumons rapidement l'historique de cette question avant lui. Les publicistes anciens ne l'ont pas traitée. Platon, tout occupé de tracer le tableau du gouvernement le plus parfait, ou le moins imparfait possible, n'a pas cherché ce qu'il était permis de faire pour changer un gouvernement existant. Il était d'ailleurs trop ennemi de la démocratie et de l'état populaire pour que nous puissions supposer qu'il eût accordé au peuple le droit de résister par les armes, s'il avait eu la pensée de discuter un tel droit. Par des raisons toutes contraires, Aristote n'a pas été plus explicite sur ce sujet : politique empirique, il recueille les faits, sans s'enquérir du droit; il fait la théorie des révolutions, sans chercher si une révolution est légitime, à quelle condition elle l'est, quel est le principe de droit qui peut permettre à un peuple, dans un cas donné, d'employer la force pour conquérir sa liberté ou assurer son bonheur. Cicéron admet implicitement un pareil droit, lorsqu'il rapporte à l'expulsion des Tarquins le principe de la grandeur de Rome : mais il n'en donne point la théorie. Sans doute, du silence même des politiques anciens, on peut conclure que ce droit de résistance par les armes ne faisait pas question pour la plupart d'entre eux; et l'admiration qu'ils avaient pour ceux qu'ils appelaient les *libérateurs* de leur patrie, le prouve évidemment. Mais leur croyance à cet endroit ne venait-elle pas de ce qu'en général ils avaient une admiration sans bornes pour la force, plutôt

que d'une notion claire et distincte du droit? Sans doute, ils avaient le *tyran* en horreur; et cette noble aversion est l'honneur de la politique antique; mais en autorisant le droit de l'assassiner, ne demandaient-ils point à la force aveugle le remède contre la force oppressive? Le droit de conquête sans limites, la supériorité des classes guerrières, l'esclavage, tous ces faits prouvent que l'empire de la force était le principe social et politique de l'antiquité. Le droit de résistance n'était qu'une des applications de cette loi du plus fort qui régissait tout. Lorsque le christianisme parut, ce fut une nouveauté extraordinaire que d'apprendre aux hommes à supporter l'oppression sans résister, et à désarmer le pouvoir tyrannique par la mansuétude et la force de la vérité. C'était là, il faut le dire, une admirable doctrine; et si son règne n'est pas de ce monde, si le droit ne peut pas toujours se passer de l'aide de la force, elle n'en est pas moins l'idéal vers lequel les hommes doivent tendre de toutes leurs forces, afin de préparer autant qu'il est en eux le royaume de l'amour et de la paix. Mais aucune doctrine chrétienne n'a jamais pu s'appliquer tout entière et dans sa pureté. Aussi voyons-nous renaître au moyen âge le droit de résistance, par les mains mêmes de l'Eglise chrétienne, et en quelque sorte sous son patronage. La résistance fut permise au peuple, mais sous la condition de la déposition du chef par l'autorité ecclésiastique; par cet acte, les sujets étaient déliés du serment de fidélité, et pouvaient se choisir un autre chef, ou en recevoir un de la main de l'Eglise. Qu'arriva-t-il? C'est qu'au XVIe siècle, où une partie des sujets se sépara de l'Eglise, ils retinrent cependant ce

principe du droit de résistance, qu'ils avaient appris sous sa tutelle ; et, n'ayant plus personne pour les délier de leur serment, ils s'en délièrent eux-mêmes : ce fut ainsi que reparut dans les temps modernes le droit d'insurrection. C'est alors aussi que reparaît la philosophie politique, qui avait été à peu près ensevelie dans les broussailles de la philosophie du moyen âge. Que pensent les nouveaux publicistes de ce droit extrême et mystérieux, qui semble la dernière garantie des peuples? Pour Machiavel, la question n'existe pas : à ses yeux, tout ce qui réussit est légitime, l'insurrection comme le reste. Ce sont les écrivains protestants et les écrivains de la Ligue qui, les premiers, soulèvent nettement et hardiment la question : ce sont eux qui introduisent dans la politique moderne le droit d'insurrection. Ils disent que le peuple est supérieur aux rois, que c'est lui qui les fait et qu'il peut les défaire, que le pouvoir naît d'un contrat entre le roi et le peuple, que si le roi viole ce contrat, le peuple n'est plus tenu à en exécuter les conditions : telle est la vraie origine de la politique que l'on a appelée plus tard révolutionnaire. Au XVIIe siècle, l'absolutisme extrême de Hobbes et de Bossuet, et l'absolutisme mitigé de Fénelon exclut entièrement le droit de résistance par la force. Mais Locke, avocat d'une révolution heureuse, relève ce drapeau, et réclame pour le peuple le droit d'en appeler au ciel, quand toute autre ressource lui manque. Quant à la politique du XVIIIe siècle, elle n'entame pas cette question. Montesquieu ne la touche pas ; et, ce qui est plus curieux, Rousseau n'en dit pas un mot ; et si l'on soutenait que le droit d'insurrection est implicitement contenu dans les principes du *Contrat*

social, je répondrais que cela n'est pas démontré. Kant, en effet, admet entièrement les principes de Rousseau, et il nie très-énergiquement le droit d'insurrection.

Nous voici revenus à notre auteur, dont voici la doctrine (1).

Si c'est un devoir pour les hommes d'entrer dans une société juridique, c'est-à-dire une société régie par des lois, c'est pour eux un devoir et un devoir absolu d'obéir à celui qui se trouve en possession du commandement suprême et du pouvoir législatif, et il est punissable de rechercher publiquement et de révoquer en doute le titre de son acquisition, afin de résister au cas où ce titre viendrait à lui manquer. Enfin, ce précepte : *Obéissez à l'autorité qui a puissance sur vous* est un impératif catégorique. En effet, l'idée de la souveraineté, c'est-à-dire l'idée d'une volonté collective, se donnant à elle-même des lois, est une chose sainte. Or, quoique cette idée ne soit qu'un concept de la raison pure, elle est réalisée, imparfaitement sans doute, mais enfin dans une certaine mesure par un peuple réuni par des lois sous une autorité suprême, quelle qu'elle soit. Cette représentation, si imparfaite qu'elle soit, d'une constitution juridique est sacrée comme cette constitution même ; car tout objet d'expérience étant toujours infiniment inférieur à l'idée pure qui en est la forme, il n'y a pas une seule constitution parmi les hommes qui ne pût être renversée comme imparfaite, si on ne leur appliquait à toutes le bénéfice de l'inviolabilité. Ce n'est pas à dire qu'une constitution ne puisse pas s'amélio-

(1) Voy. Doctr. du droit, § 49, A., *ib.* Append. Conclusion et Rapports de la théorie à la pratique, II, corollaire.

rer; mais elle ne le peut que par le moyen des *réformes* et non par des *révolutions*. Que si au contraire le peuple en appelle à la force, il détruit par là même toute constitution juridique, et il remplace l'état civil par l'état de nature. Qui décidera d'ailleurs entre le chef et le peuple, chacun étant juge dans sa propre cause. Il faudrait donc qu'il y eût au-dessus du souverain, un autre souverain qui décidât entre lui et le peuple, ce qui est contradictoire.

Non-seulement le peuple ne peut pas par la violence et par les armes s'affranchir de l'autorité, et faire ses conditions, mais il ne peut pas même introduire dans une constitution un article qui permettrait à un certain pouvoir de l'Etat de s'opposer au chef suprême, au cas où celui-ci violerait la loi constitutionnelle. Car pour qu'il pût restreindre la puissance de ce chef suprême, il faudrait qu'il eût lui-même plus ou autant de puissance que celui qu'il restreint; mais en ce cas, ce serait ce pouvoir, ce ne serait plus l'autre qui serait le chef suprême : ce qui est contradictoire. Pour que le peuple fût autorisé à la résistance, il faudrait préalablement une loi publique qui la permît, c'est-à-dire qu'il faudrait que la législation souveraine contînt une disposition d'après laquelle elle ne serait plus souveraine. Ce qui n'implique pas d'ailleurs que dans une constitution, où le peuple est représenté par le parlement, celui-ci ne puisse opposer au pouvoir une résistance négative, c'est-à-dire un *refus* de concours; mais cette résistance ne peut devenir active, sans déplacer par là même le pouvoir suprême. C'est ce qu'on voit par l'exemple de la constitution anglaise, qui passe

pour un modèle dans le monde. Elle passe tout à fait sous silence le cas où le monarque transgresserait le contrat de 1688. Et c'est avec grande raison : car pour qu'une constitution réserve le cas de résistance contre le pouvoir exécutif, il faudrait qu'elle contînt un contre-pouvoir publiquement constitué, et que par conséquent il y eût un second chef de l'Etat, qui défendît les droits du peuple contre le premier, et ensuite un troisième qui décidât entre les deux. Dire que c'est là une clause sous-entendue par prudence n'est pas admissible ; on ne peut sous-entendre aucun droit dans l'Etat ; car toutes les lois doivent être conçues comme émanant d'une volonté publique.

Comme contre-poids de cette doctrine si dure sur le droit de résistance, Kant admet la *liberté d'écrire,* sous la réserve du respect et de l'amour de la constitution. « La liberté d'écrire, dit-il, voilà l'unique palladium des droits du peuple. » On doit supposer que le souverain *veut* être instruit de tout ce que désirent les sujets, afin de corriger lui-même ce qui leur est trop lourd à supporter. Ainsi l'obéissance est la base d'une constitution civile, mais il doit s'y joindre un *esprit de liberté*. L'obéissance sans la liberté enfante les sociétés secrètes, qui tomberaient d'elles-mêmes si cette liberté était favorisée.

Voilà ce que pense Kant du droit de résistance populaire ; et quoiqu'on puisse attribuer en grande partie son opinion, d'une part à sa prudence, car il vivait dans une monarchie absolue, de l'autre à son horreur pour les excès de la révolution française, on ne peut nier que ce ne soient surtout des raisons de principe

qui le déterminent. A notre avis, il y a du faux et du vrai dans sa doctrine; mais il n'est pas facile de faire ce partage. En l'essayant, j'espère, pour employer les paroles mêmes de Kant, « qu'on m'épargnera le reproche de trop flatter les monarques, ou de me montrer trop favorable au peuple. »

Il y a deux points dans la doctrine de Kant. 1° Peut-on introduire dans une constitution un pouvoir qui serait chargé de résister au chef suprême, au cas où celui-ci violerait la constitution? 2° En général, le peuple a-t-il le droit de se protéger lui-même par le moyen des armes?

Sur le premier point, il me semble que l'argumentation de Kant est tout à fait décisive. En effet, ou ce pouvoir de résistance n'a point la force à sa disposition, et la fonction qu'on lui attribue est tout à fait vaine; ou il a la force, et il peut contraindre en effet le chef de l'Etat à l'observation de la loi; mais alors c'est lui-même qui est le souverain, et contre lequel il faudrait des garanties. Je comprends très-bien que dans un certain système de gouvernement, le pouvoir exécutif puisse être dans une telle dépendance du pouvoir législatif qu'il lui soit impossible de violer la constitution, ou que, s'il la viole, il tombe sous le coup de la loi. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que le corps législatif soit plus puissant que l'exécutif, et par conséquent qu'il soit précisément le chef suprême de l'Etat, contre lequel on cherche des garanties. Or si le pouvoir législatif lui-même viole la constitution, quel pouvoir le jugera? Sera-ce un troisième? Mais la même objection tombera sur celui-ci. *Non fas est procedere in infinitum*, et, comme le dit Aristote, *il faut s'arrêter,*

ἀνάγκη στῆναι. Il faut donc que le souverain pouvoir, quel qu'il soit, soit irresponsable et inviolable au moins légalement.

Sans établir un pouvoir légal, qui pût, le cas échéant, retenir ou contraindre le pouvoir suprême, ne pourrait-on pas cependant introduire dans la constitution même une clause qui autorisât le peuple à se protéger soi-même, dans l'hypothèse où le chef de l'Etat violerait son contrat ? Mais introduire un pareil article dans la constitution, c'est donner au peuple le droit légal de détruire la constitution quand il lui plaira ; car il peut toujours prétendre que le chef a violé son contrat. Il n'y a donc rien de plus absurde en politique que cet article de la constitution de 93, que « l'insurrection est le plus saint des devoirs. » Si l'article 14 de la charte de 1830, tel que Charles X voulait qu'on l'entendît, était la négation même de la charte, cette sorte d'article 14 insurrectionnel qu'on voudrait introduire dans toute constitution, outre qu'il est tout à fait inutile, serait la négation même de toute constitution civile. Il a existé dans l'antiquité un Etat où ce principe était appliqué. En Crète, la sédition était, dit Aristote, la garantie légale des citoyens contre les magistrats ; et la constitution de Crète était une des plus admirées des anciens. Cela prouve seulement que les constitutions anciennes étaient encore très-près de la barbarie. La sédition légale n'est autre chose que l'état de nature en permanence. Quant à dire que c'est une clause secrète et sous-entendue, autant dire qu'il n'y a pas de clause, et que le peuple prend sur lui, en vertu d'un droit premier et supérieur à toute loi, de changer l'ordre légal. Enfin,

dira-t-on, le pouvoir législatif ne peut-il pas, à titre de pouvoir souverain, donner l'exemple de la résistance et appeler le peuple à l'insurrection au nom même de la constitution ? Il le peut, mais il n'agit plus alors en qualité de pouvoir législatif, mais de pouvoir insurrectionnel ou révolutionnaire. Par là, sans doute, il donne à la révolte une autorité morale, mais non une autorité légale, si ce n'est fictivement et comme servant de lien entre l'ancien gouvernement et le nouveau : car la société ne peut être un seul instant sans une forme légale, au moins en apparence (1).

Il est donc impossible de trouver aucune combinaison qui permette de contraindre par la force, au nom même de la constitution, celui qu'elle déclare le chef suprême. Car ce problème enferme une contradiction dans les termes, le souverain ne pouvant être contraint que par quelqu'un de plus fort que lui ; et ce serait alors celui-ci qui serait le souverain et non pas l'autre.

Voici maintenant la seconde question. Si nous laissons de côté toute fiction d'une insurrection légale, et d'une contrainte du souverain par un pouvoir constitutionnel, faut-il nier absolument le droit du peuple considéré comme souverain, à se protéger soi-même contre les entreprises de la tyrannie ? Faut-il admettre avec Hobbes que le peuple cesse d'exister comme peuple, aussitôt que le gouvernement est fondé, et qu'il

(1) La chambre des députés, qui en 1830 a fait un nouveau gouvernement et une nouvelle charte, n'agissait pas évidemment comme pouvoir législatif : car, à ce titre, elle n'avait aucun droit de faire un gouvernement, et elle n'avait pas été nommée à cet effet. Elle agissait donc comme pouvoir révolutionnaire et dictatorial, qui s'inspirant des circonstances et de la nécessité, choisit ou accepte ce qui lui paraît le mieux.

n'a plus le droit de reprendre la souveraineté qu'il a abandonnée? Faut-il admettre qu'il ne soit jamais permis d'examiner et de discuter les droits du gouvernement, et qu'en fait de souveraineté la possession vaille titre? Une telle doctrine, prise à la rigueur, est elle-même absurde et contradictoire. Je me suppose, en effet, en possession de la souveraineté, mon titre, selon Kant, est inviolable et indiscutable. Si quelqu'un l'attaque, j'ai évidemment le droit de me défendre contre lui : car je suis le souverain, et lui le rebelle. Si je suis le plus fort, ces rapports ne sont point changés : changeront-ils donc si je suis le plus faible? Si mon adversaire réussit à se saisir du siége du gouvernement, devient-il par là le souverain, et moi le rebelle? Raisonner ainsi n'est-ce pas livrer la société des hommes aux jeux de la force et du hasard? Ne faut-il pas admettre quelque autre principe que l'occupation seule pour conférer le droit de souveraineté? Quelqu'un pourra-t-il soutenir que les décemvirs à Rome, en se faisant rois de simples législateurs qu'ils étaient, fussent devenus de légitimes souverains, et qu'on dût leur obéir, et leur livrer l'honneur et la vie des citoyens sans aucune réclamation? On ne peut donc pas dire absolument qu'en fait de souveraineté, la possession vaut titre; et il faut chercher quelque autre principe. Que ce principe soit le droit héréditaire, ou le consentement du peuple, peu importe : il n'est pas moins vrai que tout gouvernement n'est pas légitime par cela seul qu'il est, et qu'on peut avoir le droit de lui demander son titre.

Mais suffit-il qu'un gouvernement ait un titre légal pour être à l'abri de toute résistance et de toute dis-

cussion? Les scholastiques distinguaient deux sortes de tyrans : le tyran, *ex defectu tituli*, et le tyran *ab exercitio;* celui qui possède le pouvoir sans titre, et celui qui en abuse. Or, le souverain peut abuser du pouvoir de deux manières : soit en manquant à de certaines conventions passées avec le peuple, *charte, constitution*, etc., soit dans l'absence de toute constitution légale, en violant le droit naturel, c'est-à-dire en s'attaquant aux biens, à la vie ou à l'honneur des citoyens. Faut-il dire que dans ces deux cas, tout le droit est du côté du souverain, et aucun du côté du peuple? Celui-ci, dit-on, ne peut se rendre justice à soi-même. Mais le souverain, en outrepassant le droit naturel et le droit légal, et en soutenant par la force ses usurpations, ne se fait-il pas lui-même juge en sa propre cause? Le peuple, dit-on, en se soulevant contre le souverain légal, rétablit l'état de nature : mais le souverain lui-même en fait autant le premier, s'il manque à la loi naturelle ou au pacte consenti par lui. C'est détruire en principe, dit-on, toute constitution civile que d'en appeler à la force. Cela est vrai; et c'est pourquoi tout souverain qui abuse de la force contre le droit, détruit en principe toute constitution civile. Il n'est pas non plus tout à fait vrai de soutenir que le peuple, en dehors du gouvernement, n'est plus qu'une multitude confuse, et sans aucun lien de droit. Un peuple sans gouvernement est encore une société, une *personne*. Il est uni par les lois, les usages, les mœurs, le sentiment patriotique, les traditions nationales, l'unité de la langue, l'habitude de l'ordre civil. La lutte d'un peuple contre son gouvernement n'est donc point, à proprement

parler, le retour à l'état de nature. Sans doute le gouvernement est la clé de voûte de l'ordre civil; il en est la garantie et la consécration; mais il n'en est pas le fondement.

Il résulte de ces considérations qu'il est impossible de considérer comme absolument injuste, dans toute espèce de cas, toute résistance du peuple à ses chefs. Les plus grands gouvernements de l'histoire ont dû leur origine à des mouvements de ce genre; et il serait difficile de rencontrer aujourd'hui un esprit sérieux qui voulût condamner l'expulsion des Tarquins, la chute des décemvirs, l'émancipation de la Suisse et de la Hollande, la révolution d'Angleterre, et la révolution d'Amérique. « Si ce grand droit social, dit M. Guizot, ne pesait pas sur la tête des pouvoirs eux-mêmes qui le nient, depuis longtemps le genre humain aurait perdu toute dignité, comme tout bonheur (1). »

Cependant, tout en reconnaissant ce qui peut être permis au peuple dans de certaines occasions rares et suprêmes, j'avoue que j'hésite beaucoup à appeler du nom de *droit* cet appel à la force aveugle et ignorante. Cet appel n'est, selon moi, qu'une *exception* à la loi, et non pas un droit. Dans l'ordre civil, la loi, c'est l'obéissance au souverain : qu'il y ait des cas où cette loi permet certaines exceptions, c'est ce qu'on ne peut contester à moins de tout accorder à la force dans le sens opposé : ce qui serait tomber de Charybde en Scylla. Mais accordez que l'insurrection soit un droit, aussitôt elle est le seul droit. En effet, comme c'est à elle qu'appartient de protéger tous les droits

(1) Washington, p. 18.

contre le gouvernement, de même que le gouvernement protége les droits des citoyens les uns contre les autres, il s'ensuit que tout relève de l'insurrection, qu'elle est le droit suprême, qu'elle est le vrai souverain. Ajoutez que tout droit doit être garanti. Le droit à l'insurrection doit donc être garanti. Comment peut-il l'être, si l'insurrection n'est pas armée d'avance et n'est pas par conséquent le pouvoir exécutif? Car celui qui a la force, a l'exécution. De plus, il n'y a point de droit contre le droit. Par conséquent aucun gouvernement ne peut rien contre l'insurrection permanente qui le surveille et qui le juge. Il ne peut donc la désarmer à l'avance, sans violer un droit. Mais, prendre des précautions, quelles qu'elles soient, contre la sédition, c'est désarmer l'insurrection; car ce qui sert aux séditions injustes peut servir aux séditions justes. Toute tentative du pouvoir pour mettre la force de son côté est donc une atteinte au droit. Mais il n'y a point un seul acte du pouvoir, qui ne tende à mettre la force de son côté; et son institution même est un défi à la sédition. D'où il résulte que tout acte du pouvoir, toute institution de gouvernement est une atteinte aux droits du peuple; et par conséquent si l'insurrection est un droit, il n'y a pas un gouvernement légitime, et le gouvernement est en soi et en principe une tyrannie. Ajoutez que tout droit doit pouvoir être défini : on doit pouvoir dire par qui et contre qui il peut être exercé. Le droit d'insurrection sera exercé, dit-on, par le peuple, contre le despotisme. Mais qu'est-ce que le despotisme? où commence-t-il, où finit-il? Ce qui est un despotisme pour moi ne l'est pas pour mon voisin, et réciproque-

ment. Tout gouvernement est despotique contre les partis qui lui déplaisent; à quelle limite de despotisme commence le droit d'insurrection ? La difficulté n'est pas moins grande, quand on considère par qui ce droit sera exercé. Par le peuple, dit-on : mais où est le peuple ? Ce n'est jamais que quelques-uns qui prennent les armes ; les autres attendent le succès pour se décider. Il y a sans doute de grandes insurrections nationales ; mais elles sont rares. Une insurrection légitime est une explosion du sentiment populaire, c'est en quelque sorte une *inspiration*, ce n'est pas un droit.

On dit qu'il ne faut pas juger les insurrections par le résultat et par l'événement. Cela est vrai, mais non pas absolument. Le succès n'est pas une preuve de la justice d'une cause, mais il peut être un témoignage du sentiment de ceux qui l'embrassent. Si un peuple, en renversant un gouvernement odieux, met à sa place un gouvernement sage, équitable et droit, et s'en contente, il prouve bien par là que ce n'est pas au goût du désordre, mais à un vrai besoin de justice et d'ordre qu'il a obéi. Au contraire un peuple, qui ne sait que détruire des gouvernements sans en fonder, donne l'exemple d'une mobilité condamnable, dangereuse à la liberté comme à l'ordre. On permet, et on approuve quelquefois un accès de colère généreuse chez un honnête homme : mais l'habitude de la colère est une passion brutale et absurde. Un homme d'honneur peut se battre en duel une fois dans sa vie, mais il ne remet pas toutes ses querelles à la garde de son épée.

Il va sans dire d'ailleurs, que plus il y aura de liberté légale dans un pays, plus l'appel aux armes sera

injuste et déraisonnable. C'est donc un devoir du gouvernement de désarmer moralement les forces brutales, en satisfaisant au droit de contrôle et de discussion, qui est le véritable droit de défense des sociétés civilisées. » Il y a, dit Cicéron, deux moyens de faire valoir ses droits, la discussion et la force. Le premier est le propre de l'homme, le second des bêtes. » Si l'on ne veut pas que les hommes se servent des armes de l'animal, il faut les traiter comme des hommes.

Quoi qu'il en soit de son opinion sur le droit d'insurrection, Kant n'en est pas moins un publiciste profondément libéral. Non-seulement il impose aux Etats le devoir de traiter l'individu comme une personne, et de respecter en lui la liberté, mais il leur impose de se traiter eux-mêmes réciproquement comme des personnes libres et indépendantes. Un Etat est, selon lui, une personne qui ne peut pas être asservie à un autre Etat (1). Tout Etat a le droit de réformer sa constitution, et de se gouverner à son gré, sans qu'aucun Etat voisin s'ingère dans ses affaires; car c'est ébranler, selon l'une des expressions favorites de Kant, l'autonomie de tous les Etats.

C'est sur ce principe du respect dû à la personnalité des Etats, comme à la personnalité des individus, que Kant établit son projet de paix perpétuelle; car les Etats se devant les uns aux autres le même respect que les hommes se doivent entre eux, sont obligés par la raison à se réunir dans une fédération générale, qui soit comme une constitution cosmopolitique et un état de législation universelle. En effet, les individus ne

(1) Prop. de paix perpétuelle, sect. II.

sont pas sortis de l'état de nature, lorsque l'état de nature règne encore entre les nations : car l'état de guerre, c'est l'état de nature. Or si la morale est la règle supérieure de la politique, si la politique a pour objet l'application du droit, elle ne doit pas seulement l'appliquer dans chaque Etat, mais entre les Etats; et comme le progrès de l'idée du droit est chaque jour plus sensible, on peut rêver un idéal, où les différends des nations seraient réglés, comme ceux des individus, par des lois faites et admises par toutes. Quant aux moyens d'application de ces belles espérances, Kant les présente avec une apparence de naïveté ironique, qui ne permet pas de supposer qu'il se soit flatté réellement d'obtenir le succès dont il présente la lointaine et sublime image.

Kant est donc, comme Platon, un politique spéculatif, qui regarde de haut les sociétés humaines et veut les plier à ses principes loin de plier ses principes aux préjugés des sociétés ; mais il ne va pas, comme Platon, presque à demander que les philosophes gouvernent : car il n'est pas de ces moralistes despotiques, qui veulent tout sacrifier à leurs principes; il se contente de demander la liberté pour la philosophie, cette servante de la théologie, qui porte le flambeau devant sa maîtresse. « Que les rois, dit-il, deviennent philosophes, ou les philosophes rois, on ne peut guère s'y attendre, et l'on ne doit pas non plus le souhaiter, parce que la possession du pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la raison. Mais que les rois ou les peuples ne souffrent pas que la classe des philosophes disparaisse ou soit réduite au silence ; et qu'ils la laissent parler tout haut, c'est ce qui lui est indispensable pour

s'éclairer sur leurs propres affaires. Cette classe est d'ailleurs, par sa nature même, incapable de former des rassemblements et des clubs, et par conséquent elle échappe au soupçon d'esprit de *propagande* (1). »

(1) Kant. Propos. de paix perpétuelle, deuxième supplément (trad. J. Barni, p. 318).

CONCLUSION.

La philosophie morale et politique a été fondée le jour où le plus grand des sages antiques fut condamné à mourir par le tribunal d'Athènes, pour avoir aimé et défendu la justice pendant toute sa vie. Dans ce procès célèbre, deux droits contraires étaient en présence : d'une part, le droit politique, le droit du plus fort, la raison d'Etat ; de l'autre, le droit moral, le droit de la conscience. La mort de Socrate a mis en lumière la supériorité du droit moral sur le droit politique, et a inspiré à la science la pensée de les réconcilier l'un et l'autre ; telle fut l'entreprise de Platon. Il fit de la justice le principe de toute sa doctrine, et il l'imposa comme une même fin à l'individu et à l'Etat. Mais s'il a tracé une admirable image de l'homme juste, il s'est trompé dans sa conception de l'Etat juste. Car il crut qu'un Etat juste était celui où nul ne relevait de soi-même, et où l'Etat était le maître des biens, de la famille et de la conscience des citoyens. C'était revenir par un autre chemin à la tyrannie de l'Etat, contre laquelle la mort de Socrate protestait si éloquemment. Aristote, moins spéculatif, vit mieux que Platon certaines conditions de la justice dans l'individu et dans l'Etat. Il accorda davantage à l'activité personnelle, et à l'initiative des particuliers. Mais trop enchaîné à l'empire des faits, il

crut que l'esclavage était un élément essentiel, et même la base nécessaire des sociétés. Elevant à la hauteur d'un principe absolu ce préjugé des sociétés antiques que le travail manuel est servile, il condamna à l'esclavage tous ceux qui travaillent pour leur subsistance ou pour celle des autres, et il ne vit d'occupation libre et digne de l'homme que la guerre, la science ou la politique : c'était exclure de l'humanité la grande majorité du genre humain. Mais on ne peut refuser à Aristote la gloire d'avoir aperçu deux grandes vérités : 1° que la société est l'état naturel de l'homme ; 2° que la liberté *politique* est la vraie condition de l'Etat. Après Aristote, les républiques anciennes commencent à disparaître, et les barrières qui séparaient les castes et les cités semblent se déplacer et s'ouvrir. Le stoïcisme parut alors, qui, indifférent à toutes les formes politiques, fait faire un grand pas à la philosophie sociale de l'antiquité, en concevant le genre humain tout entier comme une grande cité, et en plaçant le titre de la dignité humaine, non dans la condition et le rang, mais dans la seule vertu. Les jurisconsultes s'emparent de ces pensées nouvelles et essaient d'introduire dans les lois plus d'équité, plus d'humanité, plus d'égalité ; mais en même temps ils acceptent et professent la doctrine du pouvoir absolu.

C'est alors que paraît dans le monde une doctrine étrange, sublime et profonde, qui, ouvrant vers le ciel des chemins nouveaux, semble promettre à la terre un renouvellement radieux ; elle prêche l'égalité des petits et des grands, des riches et des pauvres, des hommes libres et des esclaves, du Grec et du barbare, elle ré-

serve toutes ses miséricordes et toutes ses tendresses pour les faibles, les pécheurs, les humiliés et les opprimés, elle ouvre enfin au cœur de l'homme une source inépuisable d'amour et de charité. Cette doctrine, sans toucher à aucune institution de l'Etat, semble ne vouloir ne réformer la société qu'en réformant les mœurs et les cœurs : jamais on ne vit aussi clairement la différence de la société morale, ou république des âmes et des consciences, et de la société extérieure, se divinisant elle-même dans les chefs odieux et absurdes qui l'opprimaient et qu'elle adorait. Bientôt l'une de ces deux sociétés s'empara de l'autre, et elles se confondirent en une seule. Mais alors la doctrine de l'amour, mise en possession de la force, fut condamnée à mille contradictions. La république céleste devenue maîtresse de l'Etat, voulut qu'il fût un instrument de salut, et lui imposa la même fin qu'à elle-même, c'est-à-dire la conquête du ciel. De là deux doctrines au moyen âge : la doctrine théocratique et la doctrine laïque : les uns veulent que la puissance qui procure le salut soit aussi la puissance qui gouverne les hommes ; les autres veulent que la société politique, tout en s'inspirant des maximes morales de l'Evangile, demeure indépendante et souveraine, et procure à sa manière et sous sa responsabilité propre le bonheur terrestre, laissant à l'Eglise la tâche bien plus haute de conduire au bonheur céleste. Saint Thomas d'Aquin représente avec grandeur et circonspection la première de ces doctrines, et Ockam la seconde, avec une subtilité captieuse; c'est la doctrine laïque qui l'emporte.

L'Etat, après avoir été en quelque sorte baigné pen-

dant quatre siècles dans les eaux salutaires de l'Eglise, devrait en sortir tout imprégné des principes chrétiens; et cependant, la première crise qu'il traverse semble le rabaisser jusqu'au-dessous même de l'Etat antique; fier d'être libre, il ne reconnaît plus d'autre souveraineté que celle de la force et du succès; et sa première philosophie, à l'aube de la renaissance, est la triste doctrine de Machiavel. Cependant la politique de Machiavel est loin d'être entièrement méprisable. Si elle nous donne de l'Etat l'idée la plus fausse et la plus misérable, elle initie l'esprit moderne à l'examen de ces nobles problèmes, que les anciens avaient cultivés avec tant de succès et d'honneur; Machiavel introduit dans la politique la méthode, l'expérience, l'histoire, la critique; mais indifférent entre toutes les doctrines, enseignant à la fois comment on peut conserver la liberté, et comment établir la tyrannie, il n'est savant que sur les moyens, et nous laisse ignorants sur les fins. Cependant les problèmes s'agrandissent, et la science se relève, lorsqu'une nouvelle doctrine religieuse vient, à ce qu'il semble et à ce qu'elle prétend, recommencer l'œuvre du christianisme primitif : en quoi elle se trompe profondément sur elle-même. Le christianisme était une doctrine de patience, d'humilité et d'amour; la réforme se présente sous le drapeau menaçant du droit : droit d'examiner sa croyance, droit de la professer publiquement, droit de prendre les armes pour la défendre, droit d'intervenir dans les affaires de l'Etat. Dans ce bouillonnement produit par la réforme, toutes les doctrines politiques et sociales semblent s'être donné rendez-vous pour se combattre : monarchie, démocratie,

utopie, théocratie. La question politique change d'aspect ; le débat n'est plus comme au moyen âge entre l'Eglise et l'Etat ; mais il est, dans l'Etat lui-même, entre le prince et le peuple.

C'est aux deux siècles suivants qu'est réservé de traiter à fond cette grande question. Le dix-septième siècle prend parti pour le pouvoir absolu. Hobbes et Bossuet en donnent la théorie, chacun à son point de vue. Le principe de Hobbes est plutôt le droit du plus fort : celui de Bossuet, le droit divin ; l'un fait reposer le pouvoir absolu sur une cession du peuple, l'autre sur la volonté de Dieu ; l'un donne au souverain toute espèce de pouvoir, même le pouvoir de fixer le juste et l'injuste ; l'autre en accordant au souverain un pouvoir sans contrôle lui impose cependant des devoirs, et lui donne pour limite la piété du prince. Mais, quoique le xvii[e] siècle ait défendu le pouvoir absolu, il ne faut pas croire qu'il n'ait rien fait pour la liberté. En fondant la science du droit naturel, les Grotius, les Puffendorf, les Cumberland, les Selden préparèrent la voie aux publicistes du siècle suivant. A la fin du siècle, et après la révolution de 1688, la cause de la monarchie absolue commence à pâlir ; et celui que l'on appela le sage Locke démontre avec force et solidité la doctrine de la souveraineté du peuple. Cette doctrine, qui régnait par le fait dans l'antiquité, qu'Aristote paraît favoriser, autant que son esprit tout empirique peut s'attacher à une doctrine particulière, que les jurisconsultes romains employaient pour fonder le pouvoir absolu, que l'Eglise du moyen âge invoqua plus d'une fois contre les princes, que les protestants du xvi[e] siècle invoquèrent à leur tour

en s'appuyant sur l'autorité biblique et qui devient une tradition dans l'école réformée, entre dans la science philosophique avec Locke : elle ouvre ainsi d'une manière solennelle le XVIIIe siècle, qu'elle devait clore d'une manière si tragique et si extraordinaire.

Le principe de la liberté politique a triomphé dans la science : il reste à savoir dans quel sens on l'entendra. De là deux grandes écoles au XVIIIe siècle : celle de Montesquieu, et celle de J.-J. Rousseau. Montesquieu cherche surtout les conditions de la liberté politique ; il les trouve dans la séparation et la distribution des trois pouvoirs et dans une forme de gouvernement mixte, où le pouvoir exécutif étant entre les mains d'un monarque, le pouvoir législatif entre les mains du peuple, ces deux pouvoirs opposés sont unis et reliés ensemble par un corps intermédiaire, la noblesse, qui participe comme l'un et l'autre à la législation. Rousseau, de son côté, sans s'inquiéter des conditions pratiques de la liberté, cherche le principe absolu de l'Etat ; et creusant plus avant que Locke, mais dans le même sens, il ramène l'origine de la société civile à un contrat, dont il explique les clauses. On peut lui reprocher, dans cette analyse du contrat primitif, d'être tombé plusieurs fois dans la même faute que Hobbes, et d'avoir trop accordé à l'omnipotence de l'Etat. Cependant, quand il attribue la souveraineté à la volonté générale, il est dans le vrai, et l'on ne peut nier qu'il n'ait profondément analysé le droit du souverain. La doctrine de Rousseau qui est toute spéculative ne semblait guère devoir s'opposer à celle de Montesquieu qui est surtout une doctrine pratique.

Et cependant Rousseau a donné naissance à toute une école, qui fonde la liberté politique sur l'égalité politique ; l'école de Montesquieu, au contraire, considère ces deux principes comme inconciliables, et ne voit de liberté que dans la prépondérance de certains corps, et dans une combinaison heureuse de l'hérédité, du privilége, et du droit populaire. On reconnaît les deux écoles, constitutionnelle et démocratique, qui ont joué un si grand rôle dans nos révolutions. En même temps que Locke, Montesquieu et Rousseau fondaient les principes du droit politique, les économistes et les philosophes défendaient les droits du travail, de la propriété, de la conscience religieuse, de la pensée libre, et travaillaient à rendre populaires les principes de la liberté civile. Enfin, le grand moraliste Kant démontre la relation étroite du droit politique au droit naturel, et trouve la racine du droit naturel dans la nature morale de l'homme et dans le principe du devoir. C'est le temps où une Révolution sans exemple dans le monde, aspirant à fonder un nouvel ordre civil et politique sur les principes de l'éternelle justice, sans se douter qu'elle serait la première à trahir ces principes, reconnaît solennellement aux citoyens des droits naturels, avant d'établir une constitution, indiquant assez par là que l'Etat n'est que le ministre et le serviteur du droit. Ainsi fut révisé le procès de Socrate.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE TROISIÈME.

SECONDE SECTION.

CHAPITRE PREMIER. — PHILOSOPHIE MORALE AU XVIe SIÈCLE.

CHAPITRE II. — POLITIQUE PROTESTANTE AU XVIe SIÈCLE.

CHAPITRE III. — POLITIQUE CATHOLIQUE.

CHAPITRE IV. — POLITIQUE PHILOSOPHIQUE AU XVIe SIÈCLE

LIVRE QUATRIÈME.

SECTION PREMIÈRE. — XVIIe SIÈCLE.

CHAPITRE PREMIER. — HOBBES ET SPINOSA.

SECTION DEUXIÈME. — XVIII[e] SIÈCLE.

CHAPITRE PREMIER. — MONTESQUIEU ET SON ÉCOLE.

CHAPITRE II. — VOLTAIRE ET J.-J. ROUSSEAU.

CHAPITRE III. — KANT.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

25


3 2044 024 442 444


1995
BOOK DUE
STALL-STUDY
CHARGE

